

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ
فِي الاسْتِفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْارْبَعَةِ

لِلْمُؤَلِّفِ

الحَكِيمِ الْإِلَهِيِّ وَالْفَيَّاسُوفِ الزَّيْنِ

صَدْرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيْرَازِيِّ

مُجَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

لِلتَّوَفِّقِ ١٠٥٠ هـ

طَبَعَتْ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ بِبَغْدَادِ

بِكَمْت - ١٣٢٠ هـ

۱۳۹۱

۱۳۹۱

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ فِي الاسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الرَّابِعَةِ

لِـمُؤَلِّفِهِـ

الحَكِيمُ الْإِلَهِيُّ وَالْفَيْلَسُوفُ الْقَبَائِي

صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدُ الشَّيْرَازِيُّ

مُحَدِّدُ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الْمُتَوَفَّى ١٠٥٠ هـ

الجزء الثاني * من السفر الثاني

الطبعة الخامسة

١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م

مجمع أري أموال

مركز تحقيقات تاسيوتري علوم اسلامي

دار احياء التراث العربي

مجمع أري أموال مركز

مجمع أري شد

ش. ۱۳۹۱ ۴۴۲

بسم الله الرحمن الرحيم

واما المطلوب

فالمطلب الاول في احكام الجواهر وفيها فنون :

الفن الاول في تجوهر الاجسام الطبيعية وفيه مقدمة وعدة فصول :

اما المقدمة : ففي مية الجسم الطبيعي .

اعلم انك لما علمت في اوائل هذا السفر ان حقايق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التي هي صور الاكوان و هويات الاعدان وان الميات مفهومات كلية مطابقة لهويات خارجية ويعرض لها العموم و الاشتراك في العقل ومعنى وجودها في الخارج صدقها على الوجودات وهي في حدتها لا موجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية .
ومعنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البديهي لا بقيام فرد حقيقي من الوجود بها لاستعالة ذلك كما علمت مراراً و بالجملة الوجود هو بنفسه موجود في الخارج و يكون متقدماً ومتأخراً و علة ومعلول و كل علة فهي في رتبة الوجود اشرف و اقوى و اشد و اعلى من معلولها و كل معلول فهو في رتبة الكون اخس و ادون و انزل من علته حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى مرتبة من الجلالة والرفعة والقوة يحيط بجميع المراتب والنشآت ولا يشيب عن وجوده شيء من الموجودات ولا يعزب عن علمه الذي هو ذاته ذرة في الارض والسموات وكذا ينتهي في جانب المعلولية وجهة القصور الى حيث لا حضور لذاته عند ذاته بل تغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الامتدادى ، ذو الابعاد المكانية والزمانية وليس له من الجمعية والتعصل الوجودى قدراً لا ينطوى وجوده في عدمه ولا يندمج حضوره في غيبته ولا يتشاك وحدته في قوة كثرته و هو كالجسم فان كل بعض مفروض منه غائب عن بعض آخر وكذا حكم بعض لبعض بالقياس الى بعض بعضه الاخر وهكذا

فالكل غائب عن الكل فهذا غاية نقص الوجود في الذات الجوهرية ولا بد ان تصل
 نوبة الوجود لان كل وجود هو مبدء اثر واثره ايضاً نحو من الوجود انقص منه و
 هكذا فلولم ينته سلسلة الوجود الى شيء يكون حيثية وجوده متضمناً لحيثية عدده،
 يلزم عدم الوقوف الى حد فلا يوجد الهول الى التي هي محض القوة و الامكان لكن
 لا بد من وجودها كما ستعلم وهذا اعنى الصورة الجسمية وان كان امراً ظلالياً الا انه
 من مراتب نور الوجود فلولم تنته نوبة الوجود اليه لكان عدده شراً و عدم ايجاده
 بخلاً وامساكاً من مبدعه و هو غير جاز على المبدء الفياض المقدس عن النقص و
 الامكان على مقتضى البرهان ولان عدم فيضان هذا الجوهر الظلاني يستلزم وقوف
 الفيض على عدد منته من الموجودات لنهوض البراهين الدالة على تنامي المترتبات
 في الوجود ترتباً ذاتياً علياً و معلولياً فيفسد بذلك باب الرحمة والاعادة عن افادة
 الكائنات الزمانية المتعاقبة سيما النفوس الانسانية الواقعة في سلسلة الممعدات و
 المائدات و ايضاً لولم ينته سلسلة الابداع الى الجوهر الجسماني لزم ان ينحصر
 الممكنات في العقول فان ما سوى العقول كالنفوس والطبايع والصور والاعراض كالكم
 والكيف والايين والمتى وغيرها لا يمكن وجودها الامع الجسم او بالجسم فهذه الوجوه
 وغيرها من القوانين الحكمية تدل دلالة عقلية على تحقق الممعدات الجوهرية في
 الوجود مع قطع النظر عن ما يوجهه الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح
 والنهايات حامل للكيفيات المعسوسة فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذي
 من مقولة الجوهر وقد يطلق بالاشراك على معنى آخر من مقولة الكم كما سنقف
 على الفرق بينهما ، و قد عرفوا الجسم بالمعنى الاول بحسب شرح اسمه بانه الجوهر
 القابل لغرض الابعاد الثلاثة .

وقيل عن الشيخ انه متردد في ان هذا التعريف للجسم حد او رسم له .

وابطل الفخر الرازي كونه حداً بان الجوهر لا يصلح جنساً للجسم ولا قابلية

الابعاد فصلا له .

أما الأول : فلو جوه سبق ذكرها في كلامه من كون الجوهر معناه الموجود لأفنى موضوع والوجود لا يصلح للدخول في المهيئات فلا يكون جزءاً لأنواع الجوهر ودلاً في موضوع ، أمر سلبى والسلوب خارجة عن الحقايق الموجودة و أيضاً لو كان الجوهر جنساً لاحتاج الى فصل وفصله ان كان عرضاً يلزم تقوم الجوهر بالعرض و ان كان جوهرأ احتيج الى فصل آخر (١) ويمود الكلام اليه فيتمسك .

و اما الثانى : فلان معنى القابلية و امكان الفرض وسعته ونحو ذلك من العبارات امور نسبية لاتحقق لها فى الخارج والاقام بمحل قابل لها ضرورة انها من المعانى العرضية فيحتاج الى قابلية اخرى ويمود الكلام الى قابلية القابلية فيلزم التسلسل فى المترتبات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية سابقة عليها و مثله باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة امر محصور بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل .

والجواب اما عن الاول : فلما عرفت فيما مر فانه واكثر الناس ذهبوا ان قولهم الموجود لأفنى موضوع حدد للجوهر وفهموا منه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع و عليه يبنى اعتراضاتهم على جنسية الجوهر و لم يعلموا ان لاحد للأجناس العالية لكونها بسيطة و لاحد لبسيط فما ذكر في تعريف الجواهر خواص ولوازم يصلح رسما لوجود جنسية رسم الشيء لا يوجب عدم جنسيته .

واما عن الثانى : فقد ذكر العلامة الطوسى فى شرح الاشارات ان الفصل ليس قابلية الابعاد لانها لاتحمل على الجسم بل الفصل هو القابل المحمول وهو ليس بشيء ، فان المراد من الالفاظ المشتقة المذكورة فى التعاريف هي مفهوماتها البسيطة وحيث ان الفرق بينها وبين

١- لا يعنى عليك ان احتياج الجنس الى الفصل انما يكون لاهامه وان احتياج النوع اليه لافتراق الجنس بينه وبين سائر الانواع التى تعاركه فى ذلك الجنس ليشير عنها الفصل لما كان منحصلا بنفسه متميزا عن سائر اصول الجنس و انواعه بذاته فلا حاجة له الى فصل آخر واما يحتاج اليه لو كان الجنس جنساً بالقياس اليه أيضاً وليس كذلك لان الجنس عرض عام بالقياس الى الفصل ولانما لو كان الجنس جنساً للفصل

مبادئها الاشتقاقية بمجرد الاعتبار فان مفهوم الابيض بما هو ابيض بسيط كالياض والفرق بينهما بانه ان اخذ بشرط ان لا يكون معه شئ فهو عرض غير محمول وان اخذ اعلم من ذلك بلا شرط غيره كان عرضيا محمولا وكذا الحكم في جزء العدد كالناطق من جهة كونه جزء غير محمول بالاعتبار الاول وفصله محمولا بالاعتبار الثاني كما هو التحقيق فالفرق بالوجود والعدم بين المشتق ومبدئه غير شديد .

بل المعري بالجواب ان يقال: ليس المراد من الفصول المذكورة في اكثر الحدود بل هي ملزوماتها التي لا يمكن التعبير عنها الا بتلك اللوازم كالناطق المذكور في تحديد الانسان فان الراد قوة النطق و كونه بحيث ينشأ منه ادراك الكلبيات لا نفس هذا الادراك الذي من قبيل الاضافات ضرورة ان المضاف غير داخل فيما هو تحت مقولة الجوهر بالذات فهذه العنوانات المذكورة اقيمت مقام الفصول والمراد منها ملزوماتها .

و يؤيد هذا ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفا اذا اخذ الحس في الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على ما هو الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس دراية متحركة بالارادة وليست هوية نفس الحيوان ان يحس ولا هويته ان يتخيل ولا هويته ان يتحرك بالارادة بل هو مبدء لجميع ذلك انتهى .

و لعل من حد الجسم بانه الطويل المريض العميق اراد به نحو ما ذكرناه لان هذه المعاني مما يثبت عرضيتها كما مر فان الجسمية قد تنفك عنها في مطلق الوجود اما انفكاكها عن الخط مطلقا ففي الوجود الخارجي والذهني جميعا واما عن السطح المستوي فكذلك مثل الكرة والحلقة المفرغة واشباههما .

واما عن المستقيم والمستوي منهما جميعا فكما عدسى والاهليجي واما عن المستدير منهما فكذلك مثل المكعبات .

واما عن الجميع فذلك وان لم يتحقق في الوجود لكن مما يمكن تحققه في الوهم والعقل لان التناهي ليس من لوازم مهية الجسم فان من تصور جسما غير متناه

لم يتصور جسماً لاجسماً بل تصور جسماً شيئاً آخر وهو كونه غير منته إلى سطح فمن تصور في خياله جسماً منبسطاً في الجهات الثلاث من غير أن يتصور أو يعتبر معه تنافيه فقد أدرك وتصور جسماً ولم يهوزء شيء من تصور حقيقة الجسم وإن لم يدرك تنافيه .

ومن تصور جسماً غير منته لم يخطأ في التصور بل انما اخطأ في التصديق كمن قال ان الجسم عرض فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطأ فيهما لكنه اخطأ في التركيب الإيجابي فلو كان التناهي مقوماً لحقيقة الجسم لم يكن الإنسان عند الفرض المذكور متصوراً لحقيقة الجسم مع أنه قد تصورهما ، هذا خلف .

وأما مغايرة الجسم بهذا المعنى للجسم التعليمي الذي هو من باب الكم فلما سيأتي من الدليل اذ لا انفكاك بينهما في شيء من الوجودين حتى يثبت عرضيتهما بالأثبات فقد ثبت أنه لا يجوز تحديد الجسم بهذا الأبعاد ولا بقبوله إياها بالفعل .

مركز بحث وتحقيق

وربما احتج القائل بصحة تعريف الجسم بهذه الأبعاد بأن الجسم لا يخلو عن صحة فرض الأبعاد والخطوط : هذه الخطوط المفروضة إما أن تكون مفروضة في اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلًا بالفعل في الجسم و إلا لم تكن مفروضة فيه بل في معنى آخر غير الاتصال و المتصل بنفسه هبولى كان أو غيرها فلا بد أن يكون ذلك منصفًا بالاتصال حتى يمكن فرض الأبعاد فيه و إلا لما كان الفرض صحيحاً ضرورة أن ما بالاتصال له ولا يمد فيه لا يمكن فرض الأبعاد فيه .

فإذا كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال فوجب كونه موجوداً قبل الفرض و إلا كان الفرض مستحيلًا فيه والمقدد خلافه و إذا كانت صحة الفرض موقوفة على وجود الاتصال فاستحال أن يكون وجود الاتصال موقوفاً

على صحة الفرض ولا ان يكون معها والا لزم توقف الشيء على نفسه اما بمرتبة او بمرتبتين وهو محال فثبت ان الاتصالات في الجهات الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط لازمة للجسم غير متفكة

والجواب : ان للجسم اتصالاً واحداً في نفسه هو المصحح لفرض الخطوط المتقاطعة ، فان كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الابعاد هذا فهو صحيح لكنه ينمت الوحدة هو الجسم وان عنيتم ان في الجسم جهات متباينة موجودة بالفعل بفرض فيها الخطوط المتقاطعة المفروضة فليس الامر كذلك بوجهين :

احدهما انه لو كان عدداً للجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنة الانقراض لكان الجهات غير منتهية كما ان الخطوط التي يمكن فرضها غير منتهية .

وقاليتها : ان الجهة ليست الامتني الاشارة كما ستعرف ولا ينمين الجهات الخطية الوجود الخطوط ولولاها لما كن لتلك الجهات من حيث انها تلك الجهات حصول بالفعل فحق انه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذي عرض له الان ان حكم عليه بانه هذه الجهة اوفى هذه الجهة . وليس بحق انه وجد قبل الفرض هذه الجهة لان قبل الفرض لما كانت هذه الجهة هذه الجهة . كما انه اذا حدث خط في سطح فانه ام يكن هذا الخط ، وجوداً قبل حدوث هذا الخط ، وان كان الاتصال الذي وجد فيه الان هذا الخط موجوداً قبل هذا الخط .

ثم لقائل ان يقول الاتصالات البعدية اذا كانت موجودة في الجسم بالقوة والاتصالات التي بازائها ايضا موجودة بالقوة فان الجسم (١) في اتصاله واتصاله بالقوة وما بالقوة غير موجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل ، هذا خلف .

١- اللازم مما ذكر ان الجسم ليس بمتصل في نفسه بالاتصالات البعدية ولا بمنفصل في

نفسه بالاتصالات التي بازائها ولا يلزم منه نفي الاتصال مطلقا ولا نفي الاتصال كذلك من الجسم والثاني هو المحذور الاول فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور فتدبر .

والجواب عنه ان الاتصال بالمعنى الحقيقي الغير النسبي لفظ مشترك في الصناعة بين الخطوط والمقادير وبين الصورة الاتصالية كما سيتضح لك .

فنقول : الاتصالات الخطية موجودة في الجسم بالقوة فاما الاتصال بمعنى الصورة الجسمية فذلك موجود بالعمل لانه صورة مقومة لمهية الجسم المطلق ، فقد تقرر ان قابل الأبعاد ليس معناه القبول الاضافي المتأخر عن وجود القابل والقبول ولما يوجد فيه الأبعاد بالعمل والالم يكن الكرة جسما بل المراد منه هذا القبول كما علمت ، وعلمت نظيره في تعريف الجوهر بالموجود الذي سلب عنه الموضوع .

طريقة اخرى

ان رهطا من المتأخرين لما تمسح عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذي مر بيانه فبروا القول الموروث من القدماء الى قولهم هو الجوهر الطويل العريض العميق.

وفيه ان كل واحد من هذه الالفاظ مشترك بين معان مختلفة فالطول يطلق تارة للخط كيف كان كما وقع في كتاب اقليدس ولاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا ولاعظم الأبعاد المنقاطعة خطا كانت او غيره ، وللبعد المفروض او لاو للبعد المفروض بين راس الحيوان ومقابل من القدم او الذنب وللبعد المفروض بين السماء والارض وكذا العرض يطلق على السطح نفسه ولا تقص البعدين مقدارا وللبعد المفروض ثانيا وللبعد الواحد بين اليمين واليسار وكذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانة فلو كانت البعدين المفروضين طولاً وعرضاً اذا كان منقاطعا لهما ، ولما يؤخذ ابتدائهما من فوق حتى انه يسمى الماخوذ عكسهما ، وقد يطلق على الجسم نفسه .

وليس من شرط الجسم كما علمت ان يكون فيه خط او خطوط كالكرة الغير المتعرجة ولا ان يكون الجسمية مما يستدعي ان يكون ذا سطح وان لم يتك عنه في الوجود ولا ايضا يجب ان يكون ذا سطوح او خطوط كثيرة بل ربما كان كالكرة والبيض والشلجمي

ولأن السطوح والابعاد التي وقعت في الجسم مما يجب ان تكون متفاضلة بل ربما يكون كالمكعب ثم جسمية المكعب ليست بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى اذا زالت زالت الجسمية بزوالها وكذا جسمية الاجسام ليست بانها واقعة بين السماء والارض او في جوف المحدد حتى تعرض له الجهات و ان لم يكن بد من ان يكون الجسم اما محدداً او في محدد .

فظهر من هذا ان وجود الابعاد الثلاثة الموجودة بالفعل باحد من المعاني المذكورة مما ليس مقوما للجسم ولا لازماً من لوازمهيته و لا من لوازم وجوده بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لا يتفك شيء من الاجسام الموجودة عن تلك الابعاد بشيء من الوجود المفهومة منها بل يجب الرجوع في تأويل هذا الرسم الى ما وقع التحقيق اولا في التعريف السابق فيقال معنى هذا الرسم ان الجسم هو جوهر يمكنك ان توقع او تفرض فيه خطا كيف ما وقع اولا فيسمى طولاً، و خطا آخر مقاطعاً لعل نقطة من النقاط الموجودة او المفروضة تقاطعاً على زوايا قوائم فيسمى هذا الثاني عرضاً وخطاً ثالثاً مقاطعاً لهذين على القوائم في النقطة المفروضة في التقاطع الاول حتى يكون موضع التقاطع القائم للخطوط الثلاثة نقطة واحدة . واستحال وجود بعد آخر عمودي على نقطة واحدة غير الثلاثة الموصوفة .

فالمراد مما ذكر في تعريف الجسم بانه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحيثية التي موصفها و مر ذكر نظائرها و اشباهها ثم سائر الابعاد و السطوح و التعليمات الموجودة او الموهونة في الجسم ليست داخلية في تجوهر الجسم بل هي اعراض خارجة لازمة او مفارقة من توابع الجسم و لواحقه كما ستعلم و لفظ الاتصال مما يطلق تارة على صورة الجسم وتارة على المقادير التعليمية و غير التعليمية بحسب الاشتراك كما ستعلمه انشاء الله تعالى .

تمة استبصارية

قد علمت ان معنى كون الجسم طويلا عريضا عميقا عند ما ذكرت عوايا له وتعريضا بها اياه هو كونه بالصفة المذكورة ولعالم يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ ترى المتأخرين عدلوا عنه وذكروا في تعريف الجسم انه هو الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على الروايات القوائم فزادوا قيوداً ثلاثة هي الامكان والفرض وكون الابعاد على وجه القيام العمودي

اما قيد الامكان فلما عرفت ان وجود الابعاد ليس واجبا في الجسم لانها ليست مقومة لمبينه ولا لازمة لوجوده فلولم يقيد بالامكان فهم منه الفعلية المطلقة التي هي ادنى مراتب ما يفاير الامكان فلم يصدق التعريف على الجسم الذي لم يوجد فيه الابعاد ولو في وقت من الاوقات فاذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكل جسم وان خلا عن وجود هذه الابعاد لكن لم يخلو عن امكانها

و نقل صاحب المباحث المشرقية عن الشيخ الرئيس قدس سره ان هذا الامكان هو الامكان العام ليتناول ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كما في الافلاك وما تكون حاصلة لا على طريق الوجوب مثل ابعاد الاحرام المنصرية وما لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصنعة ، فاما لو حملنا هذا الامكان على الامكان المقارن للمعدم لكان الطعن متوجها بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزءا من الجسم او جزءا رسمه الجسم الذي قد فرض فيه بعض هذه الابعاد او ثلثها بالفعل فقد بطل جزء حده او رسمه لان القوة لا تبقى مع العمل فقد بطل ان يكون جسما انتهى وفيه بحث :

اما اولا: فلان فرض الابعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع القائمة يمكن على ابعاد شتى ووجوه غير متناهية كلما خرج منها الى الفعل بقي بعد في القوة وجوه غير متناهية منها حسب قبول الجسم اتصالات غير متناهية فكل نقطة من

النقاط الغير المتناهية المعروضة في الجسم يمكن فرضها مجتمع تقاطع ابعاد ثلاثة في الجسم بالصحة المذكورة فلو حمل الامكان المذكور على القوة الاستعدادية المقارنة لعدم ماهي استعداد له لم يلزم من وجود الابعاد الثلاثة على الصحة المذكورة بطلان مطلق الاستعداد ، بل بطلان استعداد مطلق الابعاد الثلاثة او بعضها وهو ايضا استعداد خاص لا يوجب رفعه رفع مطلق الاستعداد اذا كان بهذا المعنى صحة وجودية ليس معنى سلبيا هو سلب ضرورة ما لحاقه او احاسن كما سلف بياحه

فمطلان فرد مامنه لا يستلزم بطلان طبيعته بخلاف بطلان فردا من المعنى السلبى المساوق لتحقيق طبيعة ما هو سلب له فانه يوجب بطلان ما يمتدلك السلب او لا ترى ان طبيعة رفع حركة ماهي هذا اليوم يرتفع بوجود فردا من الحركة ولكن طبيعة الحركة لا يرتفع برفع فردا منها بل برفع جميع الافراد لها ، وذلك لان تحقق الطبيعة يتحقق فردا منها وارتفاعها بارتفاع جميع افرادها .

واما ثانيا فلان الامكان المذكور في هذا التعريف على الوجه الذى قرره الرئيس فى الهيات الشفاء حيث قال « يمكنك ان تفرض فيه » ليس وصفا للجسم حيزي يبطل بوجود ما هو قوة عليه بل هو وصف بحال متعلقه فانه وصف للعارض فعدم تمام ان هذا الامكان اذا كان بمعنى الاستعداد مما يبطل طبيعته بوجود فردا من طبعه ما هو امكان له وقوة عليه يلزم ان يبطل صفة الامكان من العارض بتحقيق الدرس فيه لا يتحقق البعد في الجسم

واما ثالثا فبعد تسليم ان الامكان المذكور في تعريف الجسم وصف للجسم ولا بد ان يعدم بشئ ما هو امكان له باى وجه كان ، فهو اما يلزم ان يعدم بوجوده فمن الابعاد لا بوجود نفسها واين احدهما من الاخر على ان معنى الامكان غير منحصر في مفهوم الامكان العام والاستعدادى بل له معنى آخر يجوز ان يراد بهما وهو الامكان الموقوع بحسب نفس الامر اهم من ان يكون معه استعدادا لا ، فزيادة قيد العرض لادخال الفلك ، فظهر فائدة قيد العرض ايضا وهو لا يفتنى عن قيد الامكان ، وربما

لا يتحقق بالفعل ولا وقتاً ما في جسم من الأجسام فيلزم حينئذ أن يبطل جسميته لعدم ذلك العرض وهو مستحيل وليس المراد منه نحو الفروض التقديرية التي قد تجري في المستحيلات بل التجوير العقلي الذي يستعمل في الرياضيات فلا يمتثل طرده بالجواهر لمجدة وأما تقييد الأبعاد على النحو المذكور فلاخراج السطوح فإنها عما يمكن فيها المحطوط الكثيرة المتقاطعة لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها إلا بين حطين لا أكثر منهما

وذلك لأنه لم يتحقق بعد نحو وجود السطوح ولم يبرهن على أنها لا يمكن أن يكون الأعراض والتعريف الاسمي لأمر يختلف الناس في نحو وجوده لا بد وأن يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون التنازع المعنوي في معنى واحد بينهم والا لجاز أن يكتفوا في تعريف الجسم بعد واحد فإن الجوهر الممتد منحصر في الجسم لكن العلم بهذا الاستحصار إنما يحصل بعد إقامة البرهان على نحو وجوده وهو مطلب ما الحقيقية .

فذكر الأبعاد المتقاطعة على الوجه المذكور ، أما احتراز عما ذهب إليه بعض المعنولة من تالف الأجسام عن السطوح الجوهرية وأما إيفاء بنص تصويرية الجسم وإشعار بأن المعتبر في جسمية الجسم قبوله للأبعاد على الوجه المذكور وأن كان قابلاً لأبعاد كثيرة لأعلى هذا الوجه فقد وضع ههنا أيضاً أن جسمية المكعب وغيره ليس بحسب ما وجد فيها من الأبعاد حتى تبطل الجسمية بطلانها ولا بحسب إمكان وقوع أبعاد مخصوصة شخصية على الوجه ، المذكور حتى يبطل ذلك الامكان بتحققها ويبطل بطلانها الجسمية بل المعتبر في الرسم أو المأخوذ في الحد كون الجسم بحيث يمكن لأحد أن يفرض في داخل ثخنه بدءاً وبعداً آخر صعوداً عليه وبعداً ثالثاً صعوداً عليهما وهذا المعنى لا يتفك عن الجسم ابتداءً سواء وجدت فيه الأبعاد أم لا وسواء وجد الفارض أم لا وسواء تحقق منه العرض أم لا .

عقد و حل

وربما قال قائل : ان هذا الرسم غير صحيح بوجوه .

اما اولاً : فلصدقه على الهولي الاولي لانها جوهر يقبل الابعاد وان كان بواسطة الصور الجسمية فان صحة فرض الابعاد بالواسطة اخص من صحة فرض الابعاد مطلقاً متى تحقق الحاصل تحقق العام بالضرورة

واما ثانياً . فلان الوهم مما يصح فيه فرض الابعاد الثلاثة كذلك للمقادير الموحودة فيه والنهائيات مع ان الوهم ليس جساماً طبيعياً .

واما ثالثاً : فلان الصحة والامكان و نظائرها امور عينية و اوصاف لا يثبت لها في العين والتعريف ، بالمعنيات لو جاز لجار في البسائط التي لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم واما الجسم فمهيئة مركبة لوقوعها تحت جنس الحوهر فلها فصل ينز كبر هي من موهن الجنس ولتر كبرها من الهولي والصورة والتر كبر هي الوحد يستلزم التر كبر في الهية

فيقال في الجواب اما عن الوجه الاول فلان الابعاد اعراض قائمة بالجسم لانه موضوع لها وليس للهولي الاولي وجود في ذاته مستقل حتى يقبل شيئاً شأنه ان لا يكون عارضاً الامر الابعاد تمام تحصل ذلك الامر الذي يقبله ، سواء كان بواسطة او بدون واسطة بل لا يمكن لها في ذاتها الا قبول ما يكملها و يحصلها موجوداً بالعمل تقومها هية نوعية خارجية .

فهم لو اريد بالواسطة الواسطة في العروض بازاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطة في الثبوت لكان صحيحاً ان يقال ان الهولي يقبل الابعاد بالواسطة مثل ما يقال لمن يجلس في السفينة انه متحرك بالواسطة لكن صحة هذا الاستدلال الذي هو بحسب الواسطة في العروض بضرب من التجوز ليس كالاستدلال الذي هو بسبب امر متوسط في الثبوت كاتصاف الماء بالسخونة بتوسط النار لان هذا استدلال بالحقيقة دون الاول واللازم في التعريفات صدقها على افراد المعرفات صدقها بالذات و عدم صدقها على غيرها كذلك

فلا يقدح في صحة التعريف ان يصق صدقاً بالعرض على غير افراد المعروف
وبهذا يندفع كثير من الاشكالات التي تكون من هذا القبيل فان المعلم الاول
حد المتصل به الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك و رسمه
بانه القابل لاقسامات غير متناهية و حد المرط بانه القابل للاشكال بسهولة و الباس
بانه لقابل لها بصعوبة فيتوهم ورود النقص باليهولي الاولى و جمع هذه الحدود
ونظائرهما

وبما ذكرناه يندفع النقص عن الجميع ولك ان تقول ان مهية الجسم مركبة
بحسب الوجود الخارجى من الجرتين هما اليهولى والصورة. واليهولى هو الجزء الذى
به يكون الجسم قابلاً متبناً لحصول الاشياء له والصورة هو الجزء الذى به يتحقق
الحصول والتملية ولا دخل للصورة في القابلية اذ جهة القابلية اما هي لليهولى فقط
فالقابل للابعاد في الحقيقة هي اليهولى لا الصورة فينتقض التعريف طرداً وعكساً صدقه
على اليهولى وان كان بشرط الجسمية و عدم صدقه على المجموع المركب منهما اى
الجسم لما يبا ان الصورة لا مدخل لها في القابلية فليس القابل هو المجموع بل اليهولى
بالشرط المذكور.

ولما ان نجيب عنه بان القول ههنا بمعنى مطلق الاتصاف بشيء سواء كان
على وجه الانفعال والتأثير النجدي الذى يقال له الاستعداد اولم يكن والذي يكون
من خواص اليهولى هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الاوصاف الكمالية في
المفارقات من غير انفعال ههنا ، فقبول الابعاد الثلاثة بحسب العرض لا يحتاج الى انفعال
مادة اصلاً ، اولا ترى ان الجسم لو كان محض الجسمية من غير يهولى لكان قابلاً
للابعاد المرضية باتفاق العقلاء ولهذا عرف الجسم به من لا يعتقد وجود اليهولى الاولى
او تقول ان امكان القبول للابعاد صفة للجسم لا القول فلا ينافى هذا كون القول
من جهة احد جزئيه اولا ترى ان امكان الانسانية صفة للمنى وليس المنى اساقا فامكان
قبول الابعاد من لوازم الجسم التي لا يحتاج ثبوتها له الى قابلية واستعداد و ان كان

القبول بالدخل من عوارض الهيولى المفتقرة الى تغير واعمال فافهم هذا فان الاهمال فيه مما يغلط كثيراً .

واما الجواب عن الشك الثاني فلان المراد من قبول الابعاد او صحة ورضاها او امكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجى والنشأة التى نحن نتكلم فيها مع احد او ثقبده او ستعيد منه ، ولوهم وان قل اشياء كثيرة وابعاداً واجراماً عظيمة الا ان قبولها لها بنحو آخر من الوجود غير وجود هذا العالم وابعاد هذا العالم هى التى يمكن ان يشار اليها بالحواس الظاهرة وعالم الخيال عالم آخر سمواته وارضه ، ابعاده واجرامه واشخاصه وكيفياته كلها مباينة الحقيقة لابعاد هذا العالم واجرامه واشخاصه وكيفياته ، والبه الاشارة فى قوله جل ذكره «يوم تبدل الارض غير الارض» واما اذا قلنا فى تعريف الرطب : ما يكون قابلاً للاشكال بسهولة لم يعم الا ما يكون قابلاً لها فى وجوده الخارجى و كونه الدنياوى و اما فى غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبة ان يقبل الشكل بسهولة او صعوبة !

اما ترى ان القمر ههنا قمر واعداده متشابهة وفى البرزخ اماروضة اويران والوضوء ههنا وضوء وهناك حور والجهاد ههنا جهاد و هناك نور والدار ههنا جهاد وفى الاخرة حيوان

ولنعرض عن هذا النمط من الكلام لان الاسماع مملوءة من السم من استماع مثله والاعين عماء عن مشاهدة نشأة اخرى والقلوب منشوة غيظاً وعداوة للذين آمنوا بها وعملوا بموجبها .

واما الجواب عن الشك الثالث فبان التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول لكونه غير محمول ولا بالقابل بما هو قابل حتى يرد عليه ما ذكره من كونه وصفاً اعتبارياً لا يلىق لتعريف الحقيقة الخارجية بل وقع التعريف بكون خاص و نحو من الوجود وهو الجوهر الذى يكون بحيث يصلح لان يعرض فيه الابعاد والجوهر الذى يوجد فيه بحسب العرض كفاً وكذا فان مفاد «الذى» ما يرادف الوجود او مساوقه و

التعريف للشيء بنحو من الكون والوجود ليس تعريفاً بامر اعتيادي لاتحقق له، كيف
و وجود كل شيء هو المتحقق بالذات لاهيته الكلية وكذلك الحال في أكثر التعريفات
المعتدية للأشياء كتعريف الحيوان بأنه الجسم الذي من شأنه ان يحس و يتحرك و
تعريف الإنسان بأنه الحيوان الذي من شأنه ان يدرك الكليات اى يتفكر المعاني
الكلمة و ينصورها .

ثم لا فرق في البسائط والمركبات فيما ذكره فان تعريف الحقائق الموجودة
بنفس السلوب والاعدام غير جازين سواء كانت بسيطة او مركبة لان الفرض من التعريف
تحصيل امر في الذهن والعدم والعنى مفهومهما ذوال شيء لا تحصيله .

فصل (١)

في ذكر اختلاف الناس في تحقق الجوهر الجسماني ونحو وجوده
الذي ينصه

اما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذي يستلزم الجوهرية مع ما يصحح الطول
والعرض والعمق مطلقاً فهذا امر ضروري لا نزاع فيه لاحد من العقلاء و اما انه متصل
بعمه ام لا او انه بسيط او مركب من جوهرين او من جوهر و عرض فليس بضروري
ولهذا وقع الاختلاف بين الناس في نحو وجوده .

فمن قائل من زعم انه مركب من ذوات اوضاع جوهرية غير منقسمة اصلاً
لاوها ولا عرضاً ولا قطعاً ولا كسراً ومؤلّاه ايضا تشعبوا الى قائل بعدم تنامي الجواهر
الفردة في كل جسم حتى الحردلة وهو النظام من المعتزلة واسماه .
وقائل الى تناميها وهم جمهور المتكلمين .

ومن قائل انه متصل في نفسه .

فمن مؤلّاه من ذهب الى انه يقبل الانقسام واقسامه لا الى نهاية وهم جمهور

الحكماء

ومنهم من ذهب الى انه يقبل عدداً متناهياً ثم يؤدي الى ما لا يتقسم اصلاً وهو صاحب كتاب الملل والنحل .

ومنهم من ذهب الى انه لا يقبل من الاقسام الا ما سوى العارضي اعني الفلك او القطع لكون الجسم المفرد عنده صغيراً سلباً لا يقبل شيئاً منهما لصفه و صلابته و هو ذيمقراطيس من الفلاسفة المتقدمين .

والقائل بانقسامه باقسامه لا الى نهاية افرقوا تلك فرق ففرقة ذهبت الى انه جوهر بسيط هو الممتد في الجهات المتصل بنفسه اتصالاً مقدارياً جوهرياً قائماً بذاته وهو اى افلاطون الالهى كما هو المشهور ومذهب شيعة المعهورين بالرواقيين ومن يحنو = حنوفهم وسلك منهاجهم كالشيخ الشهيد والحكيم السيد هبالبدين = يحيى السهروردي في كتاب حكمة الاشراق وفرقة الى انه جوهر مركب من جوهرين احدهما ضرورة الاتصال والاخر الجوهر القابل لهما وهم اصحاب المعلم الاول ومن يحنو حنوفهم من حكماء الاسلام كالشيخ ابى نصر وابى على وفرقة الى انه مركب لكن من جوهر قابل وعرض هو الاتصال المقدارى وهو ما ذهب اليه الشيخ الالهى في كتاب التلويحات اللوحية والمرشدية وقد شنع عليه بعض الناظرين في كتبه لما وحدت قضا بين كلاميه في هذين الكتابين حيث حكم ببساطة لجسم و جوهرية المقدار في احدهما و احتار انه مركب من جوهر سماه هولى وعرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع احد طبيعي من جوهر وعرض وبين الكلامين مخالفة بحسب الظاهر

لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشيرازى صاحب تاريخ الحكماء وابن كمونة شارحي التلويحات والعلامة الشيرازى شارح حكمة الاشراق كلهم اتفقوا على عدم المسافة بين ما في الكتابين في المقصود قائلين ان الفرق يرجع الى تفاوت اصطلاحيه وبهما ويتحقق ذلك بان في الشئمة حين تبدل اشكاله مقدارين ثابت وهو جوهر لا يزيد ولا ينقص بنوارد الاشكال عليه ومتغير هو ذهاب المقادير في الجوانب وهو عرض في المقدار الذى هو جوهر ومجموعهما هو الجسم الجوهر منهما هو الهولى على

مصطلح التلويحات و ذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة الاشراقى وهو الذى يسمى بالنسبة الى الـهـيـولـات والـانـواع المـحصـلة الـهـيـولى فـلـا مـنـاقـضـة بـيـن حـكـمـه بـسـاطـة الجـسـم و جـوهـريـة المـقـدار فـى اـحـد الكـتـابـيـن و حـكـمـه بـتـركـيـبـا الجـسـم و عـرضـيـة المـقـدار فـى الاخر فان ذلك الجسم الامتداد غير هذا الجسم والامتداد فتوهم المناقضة انما طرأ من اختراق اللفظ .

بحسب اشارة

ان كلام هذا الحكيم العظيم فى بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالفارغ والمطاردات صريح فى انه كان ينكر الاتصال والامتداد سوى = ما هو من عوارض الكم وفصوله ويطل الاتصال الذى هو حقول للجسم وما ذكر فى التلويحات شيئا يدل على ان ما سماه هيولى يكون امتدادا جوهريا ممتدا بذاته او مقدارا قائما بنفسه بل اثبت له خواص الهيولى التى هى عند المشائين بسط من مية الجسم بما هو جسم اعنى ما يصلح جنسا للاجسام النوعية البسيطة او المركبة اذ صرح فيه بان فى الجسم ما يقبل الاتصال والاقصال جميعا والاتصال نفسه لا يقبل شيئا منها قال القائل لهما امر آخر وبان الامتداد ليس خارجا عن حقيقة الجسم والالما افتقر فى تعقلها الى تعقله اولاه وجزئه والقابل له هو المسمى بالهيولى جزء آخر للجسم .

وهذا صريح فى ان رأيه ههنا فى الهيولى موافق لرأى جمهور الحكماء وفى حكمة الاشراق نص على ان ما هو المسمى بالهيولى مقدار جوهري قائم بنفسه فالتناقض بين كلاميه بحاله فى جوهرية المقدار وعرضيته بالخلص وكذا فى بساطة الجسم وتركيبه فان ما سماه هيولى فى احد كتابيه يجوز كونه جسما كما حكم عليه بناء على ما رأى من كونه متصلا بذاته ومقدارا جوهريا وليس كمال الجسم الا بهذا المعنى او بما يلائمه .

واما الهيولى التى اثبتنا فى كتابه الاخر فاما لا تصلح الاجزاء الجسم لان

الجمعية لا تتم ولا تتمود إلا بما يجري مجرى الصورة الامتدادية لا بمجرد القابل له فقط و سيظهر لك الفرق بين الامتداد و الاتصال بالمعنى الذى هو مقوم للجسم عند اصحاب ارسطو و بين ما هو نوع من الكمية عارض للجسم عندهم و مجرد الجمعية عند صاحب الاشراق وهو منكر للمعنى الاول مطلقاً فهذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس فى حقيقة الجسم المطلق و نحن بسدد ترجيح قول الحكماء الداهيين الى تركبه من جوهرين جوهر مادي وجوهر صوري انشاء الله العزيز الحكيم .

فصل (٢)

فى شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسماني وما يلزمه و

يتوارد عليه آحاده مع بقاء الاول .

ان اول ما يجب عليك ههنا ان تعلم معنى لفظ الاتصال والمنصل بالمعنى الذى هو حقيقى لا بالقياس الى شيء آخر و بالمعنى الذى هو مقيس الى الآخر اماماهو صفة حقيقية فهو ايضا معيان

احدهما كون الشيء فى مرتبة ذاته و احد مهيته سالما لان ينترع منه الامتدادات الثلاثة المنقاطعة مطلقا من غير تعيين مرتبة من الكمية والعظم فلا تفاوت بحسبه بين منصل و منصل ولا مساواة اى مماثلة فى القدر فلا يكون منصل بمذا المعنى جزء من منصل آخر ولا مشاركا ولا عادا ولا معدودا ولا حذرا ولا مجذورا ولا مبينا ايضا ولا اقل ولا اكثر .

وهو بهذا المعنى فصل مقسم لمقولة الجوهر وثابت للجسم فى حد نفسه كما سنبين عليه انشاء الله تعالى اذ هو بعد ما حقق امره فى عدم كونه مؤلفا من غير المتقسمات الجوهرية الوضعية فى مرتبة ذاته مصداق لحمل المنصل والممتد عليه مع قطع النظر عن العوارض والخارجيات كلها فاتصاله وامتداده نفس متصلية و

ممتدته لا امر آخر يقوم به فيصير. منشأ المتصل عليه وموضوعا لعمله عليه سواء كان الجسم مجرد الصورة الامتدادية او مؤلفا من صورة الامتداد وجوهر آخر قابل له على اختلاف راي الحكمين العظيمين المتقدمين .

فان قلت : لو كان الجسم في حد نفسه متصلا لامكن فيه فرض شيء دون شيء ولكان قابلا للقسمة الى الاجزاء المقدارية ، فيكون نوعاً من الكم ، لان هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطة

قلنا : ليس هذا القدر اى مجرد كون الشيء متصلا و ممتدا مساوقا لقبول القسمة المقدارية ، بل انما يستتم ذلك بعد تعيين الكمية و تحصيل قدر الاتصال ، اذ مالم يتعين ذهاب قدر الثمادى والانبساط اما الى حديمين من الحدود والنهايات و يبلغ خاص من المبالغ والنهايات ، او الى اللانهاية فيهما ، لم يصح فيه فرض جزء معين دون جزء معين ، ولا يتميز فيه جزء عيني عن جزء عيني ولا وهمي عن وهمي باحد اسباب القسمة من الفك او القطع او الوهم او اختلاف عرضين قارين ، كالبلقة او غير قارين كما اذا تين او موازاتين ، اذ المصحح والمبهيء لجميع هذه الاسماء في القسمة هو تعيين المقدار ، سواء كان معروض القسمة والاثنية نفس المقدار او معنى آخر كالبيولى او الجسم .

وليس للجسم في مرتبة ذاته الا نفس الامتداد في الجهات كلها من دون تعيين الانبساط وتقدر الذهاب والاتصال ، و اما يعرض كمية الاتصال و تقدره بعد نفس الاتصال .

والدليل على ان كمية الاتصال غير الاتصال ان مهية الجسم منصوره في الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقدارية و العددية ، نعم لا بد له في الوجود الخارجى من تعيين مقدارى و عددى فهو من اللوازم الوجودية دون المقومات و اللوازم الدحية .

قال الشيخ الرئيس: عظم الله تقديره في التعليقات : اذا قلنا : جزء من جسم

معناه جزء من مقدار الجسم ، فان الجسم بما هو جسم ليس هو جزء ولا كلاً
ومثاله في المتصل اذا قلنا : جسمان من جملة خمسة اجسام ، فمعناه ثمان
من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم لان الجسم بما هو جسم واحد او كثير .

وقال في الشفاء : فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلنا من عرض
الابعاد الثلاثة ، وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية ، فان هذا الجسم
من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسماً آخر ، بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه ، بانه
مساو او معدود به او عادله او مشارك او مباين ، و انما ذلك له من حيث هو مقدر و
من حيث حره منه بعده ، وهذا الا اعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرناها .

وثانيتها : كون الشيء بحيث يوجد بين اجرائه المتخالفة الاوضاع ، الموهومة
حدود مشتركة يكون كل حد نهاية لبعض وبداية لآخر .

و من خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للاقسام بلا نهاية وهو فصل من
فصول الكم وينقوم به ما سوى العدد من الكميات كلها قارة كانت او غير قارة مقسمة
في الجهات كلها وبعضها فقط . فهذاان المعنيين للمتصل كلاهما حقيقيان

و الدليل على اطلاق المتصل على هذين المعنيين اللذين احدهما فصل الجوهر
ينقوم به الجسم والاخر فصل الكم . ينقوم به الكم المتصل ، ما ذكره في فصل من
الهيئات اشياء معدود لبيان ان المقادير اعراض بقوله و اما الكميات المتصلة فهي
المتصلات الابعاد

واما الجسم الذي هو الكم ، فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى
الصورة ، وهذه العبارة من منه على ان نفس الاتصال في الجهات كيف كان وعلى ان قدر
وصلح كان هو مقوم للجسم وحره حده

واما مقدار هذا الاتصال ، فهو قسم من انواع الكم يطلق عليه الجسم بالاشتراك
ودما يفيد الجسم الذي هو الجوهر بالطبعي و الذي هو عرض فيه بالتعليمي اد
يبعث عن الاول في الحكمة التي تسمى بالطبيعات و عن الثاني في التي تسمى

بالتعليميات ، وأما ماهو صفة إضافية فهو أيضا يطلق على معينين .

أحدهما : كون المقدار أو الشيء ذي المقدار متحد النهاية بآخر مثله ، سواء كانا موجودين اثنين أو موهومين ، فيقال لأحدهما أنه متصل بالثاني بهذا المعنى .

والثاني : كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر فيقال لهذا أنه متصل بذلك بهذا المعنى فالمعنى الأول من عوارض الكم المتصل ، وهذا المعنى من عوارض الكم المتصل مطلقا كاتصال خطي الزاوية أو من جهة ما هو في مادة كاتصال الأعضاء بعضها ببعض و اتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام . و بالجملة كل مماس يكون عسر القبول لمقابل المماس .

تلخيص و توضيح

فقد استوضح بطالع نور المعرفة من افق النيان ان للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي امتداداً وانبساطاً في الجهات الثلاث مطلقا ، فهذا له بحسب سنخ طبيعته ، لانه من مقومات مهيته ، وليس له من تلك المرتبة ان ينهي تماديه بالنهاية واللا نهاية ان امكنت ، بل احدهما من عوارض الوجود له لامن لوازم المية كمامر ، فالجسم بهذه الحنية في هذه المرتبة لا يساوي حسماً آخر ولا يفادته بالعظم والصغر .

ثم اذا اعتبر تعين الامتدادات ، لحق له امكان ان يراضى الاحراء المشترك كفي الحدود المشتركة و عرض له الاتصال بالمعنى الذي هو منه فصل الكم . و مصحح قول المساواة والمفاوطة .

ولا يتوهم من احد ان هناك امتدادين وممتدين بالذات جوهرياً وعرضياً ، بل اما الممتد بالذات ، ووجود و احد ان اعتبر مطلقا ، فهو جوهر معروف للجسم الطبيعي وليس له بحسب هذه المرتبة ان يكون ممسوحاً وان اعتبر متعياً في تماديه ، فصيح ان يسمح بكندا وكفامرة له مراتب متناهية اولاً متناهية ان جاز وجوده فكل حسماً

من باب التعليميات ، وكذلك الطح فيه اعتباران باحدهما نهاية الجسم الطبيعي و ليس من الكميات و ان كان عرضاً خارجاً عن حقيقة الجسم و بالآخر نهاية للجسم التعليمي ويكون نوعاً خاصاً من المقادير القارة .

و كذا القياس في الخط ، والذي يكشف الامر في جوهر الجسم المتصل باحد المعنير و عرضته بالمعنى الاخر بقاء شخصية احدهما مع تبدل شخصيات الاخر عند تبدل اشكال جسم واحد بعينه بالتدوير والتكبيب كالفئة الواحدة ، فهناك شخص الاتصال بالمعنى الاول هـ ، و المقدار المساحي بحيث يمسح بكذا وكذا هـ ، و هو حقيقة نوعية من الجسم التعليمي لان كل مرتبة من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبة اخرى فوقها او تحتها ، و تبدل الاشكال مع انخفاض المساحة بموجب تبدل الاشخاص المتساوية في الكم ، لان التساوي يوجب المماثلة في الكم .

فعلم من هذا ان الجسم التعليمي عرض في الجسم الطبيعي يفارقه في الوهم دون الوجود بحسب الطباع ، و كلاهما يفارقان المادة بتتابعهما في الوهم دون الوجود انما المعنقر الى المادة في الوجودين الوهمي والمبني تغيرات كل منهما و اتصالاتهما الشخصية ، و سيظهر لك حقيقة هذا المعنى عند ظهور واكتشاف في الفصول التالية من بعد اشاء الله الحكيم .

فصل (٣)

في ان جميع الامتدادات والاتصالات مما يستصح وجودها

بالجواهر المتصل

ان اعفل بغيريته التي فطر الله عليها يحيل ان يمرض المقدار و الكمية الاتصال لما ليس ممتداً في نفسه ومتصلاً في ذاته ، كما قال الرئيس: بلغة العرس في كتاب داشامج الموصوف بالحكمة الملائية: جسم درحد دات ييوشه است كه اكر گسسته يودي قابل ابعاد نيودي ، فالابعاد سواء كانت زمانية او مكانية مما يتوقف

وجودها على متصل بنفسه مجردا عن التعين الامتدادى ، والتجدد الانبساطى ، حيث لم يكن ذاته ذاتاً مقدارية ، اذ لو كان فى حد نفسه امورا متفاضلة لكنت بعد عروض المقدار المتصل له ، اما ان يكون باقية على حالها من الانفصال ام لا ، فعلى الاول يلزم ان يكون المتصل متصلا ، اذ تعدد المعروض يوجب تعدد العارض ، فاذا كان المعروض امورا متباينة الوجود غير مشتركة فى الحدود المشتركة كان العارض كذلك ، فلم يكن مقدارا متصلا وهو خرق العرض .

واما الهيئة العارضة للعسكرو نظائره فليست عارضة لها فى الخارج من حيث ذواتها المتعددة ، بل اما عرضت لها فى الفعن عند اعتبار العقل اياها امراً واحداً ، فثبت ان المقادير القارة عارضة للجواهر المتصل ، اما بلا واسطة كالجسم التعليمى او بواسطة كالسطح و بعدء النقط ، وكذا الحركة المتصلة من جهة المسافة و بحسب اتصالها المسافى سالحة لان يتكلم بالزمان ويتقدر به . فان حاملة الكميات المتصلة مما ينصلح وجودها بتعلقها بالجواهر المتصل بالذات

و ان سئلت الحق والكمية المتصلة و الكثرة العارضة لنوع متفق الافراد لا يستصح وجودها الا بانفصال الجواهر الاتصالى . لان تكثر النوع الواحدى لا يعرض الا لما يعرض له الوحدة الاتصالية . وذلك لان الموجب للتكثر لو كان امراً ذاتيا له او لازماً لطبيعته النوعية لكان كل فرد منه امراً كثرية ، فلم يتحقق منه فرد واحد ، فثبت ان يوجد واحد لم يوجد كثير . هذا خلف

فاذا لم يكن الكثرة لازمة ولا الوحدة لازمة والا لكان من حق نوعه ان لا يوجد الا فى شخص والمفروض خلافه ، فلا بد ان يكون مثل هذا النوع سالحا فى وجوده للاتصال و الانفصال

وقد علمت ان المصحح للاتصال ليس خارجا عن حقيقة الجسم الطبيعى من حيث الجواهر الاتصالى ، و سيظهر لك عن قريب ان القابل للانفصال جزء آخر من الجسم بمدحلة الحرة الصورى واعداده اياه لقبول الفصل

فعلم مما ذكرنا ان الكميات بجميع اجناسها وانواعها مما لا يستصح الا بالاتصال
الجوهرى ، فليكن هذا عندك محفوظا .

فصل (٤)

في انحاء التقسيم الى الاجزاء المقدارية

وهي اربعة :

- أحدهما : انكاسية خارجية توجب كثرة بالفعل على الخارج .
- و ثانيها : وهمية جزئية توجب كثرة في الوهم ، ولا يخرج فيها الى الفعل
في الوهم الا حريثات متناهية العدد بالفعل مع امكان آحاد اخرى لا الى نهاية
- و ثالثها : عقلية فرضية تعبط بجميع الاجزاء الممكنة الافتراض مجملة على
ما هو شان العقل البسيط الاجمالي في ادراك جزئيات المية العقلية .
- و رابعها : ما بسبب اختلاف عرضين قارين لو غير قارين : فالاول مبده الافتراق
لخارجي ، و الثاني منشأ انتزاع الوهم صفة الافتراق بحسب حال الموصوف في
الواقع ، والقسمة باقسامها اذا طره الجسم اما نرد على الصورة الاتصالية في درجة
مقدارها التعليمي الا ان الامكاسية مما يحتاج الى تهيؤ من المادة ، وهي التي تقبلها
وتحفظ معها كما ستعرف . فهي من عوارضها بالحقيقة ولن كان المبيى لقبولها الاشكال
مقدار تعليمي عارض لصورة اتصالية
- واما الوهمية : فهي من عوارض التعليميات بما هي تعليميات من غير استعداد
خاص للمادة .
- واما العقلية : فهي ايضا من عوارضها بما هي متصلة اتصالا بالمعنى الاول من
الاولين .

ومما يجب ان يعلم . ان اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشيء و على ما
ينحل اليه وعلى الجزء المقدارى بضرب من الاشتراك او على سبيل المسامحة والتجاوز .

فلن الاجراء المقدارية اجزاء للمتصل بحسب الاتصال و الانحلال اليها لا بالحقيقة ، بل بالمشابهة ، بان يقدر ويغرض انه لو كان للمتصل بما هو متصل اجزاء اى بحسب شخصه ووضع لا بهويته لكن اشبه الاشياء واليقها بالجزئية هذه الامور المسماة بالاجزاء لانها لما تاخرت وجودها عن وجود ما هو الكل ، فليست اجزاء بالحقيقة للحقيقة ، بل جزئية كل منها بحسب وحدته الاتصالية الشخصية انما هي بالقياس الى عدد حاصل من الوحدات الاتصالية ولهذا تكون متوافقة وموافقة لكل في العدد والاسم والعلم والجسم فاحتفظ به كي يتمكن في اندفاع ما ذهب اليه من قراطيس .

فصل (٥)

في اثبات المتصل الوحداني لينكشف به نحو وجود

الصورة الجسمية

اعلم : ان المنكفل لتحقيق الميات واثبات نحو وجودها ما هو العلم الكلي والفلسفة الاولى لا العلم الطبيعي (١) كما ان ايجاد الحقائق الابداعية لا ينسور الا من العقول المعالة دون القوى الجسمانية المتعملة الواقعة في عالم التغيرات والاستحالات ، اذا العلم صورة للمعلوم وحقيقته .

و اقول : اذا اشددت معرفة الاسان وحدت بصر بصيرته لعلم ان الفاعل لجميع الاشياء وكذا الفاية ليس الا الباري جل اسمه بحسب قوة تأثيره في الاشياء وسراية بوره الفاخذ اليها ، فما من مطلوب الا وينكفل باثبات وجوده لعلم بالله عز اسمه . ومن

١- لان العلم الطبيعي انما يبحث عن احوال الجسم من حيث انه يتغير وليست بالمهيات ولا نحو وجودها من المواضع الذاتية للجسم من العنصرية المذكورة بل انها من عوارض الموجود من حيث هو موجود فيجب ان يبحث عنها في العلم الاعلى فيكون المنكفل لهذا التحقيق والاثبات هو العلم الالهي بالمعنى الاعم .

(اسماعيل وه)

عرف الله حق معرفته يحصل له بمعرفته تعالى معرفة جميع الاشياء الكلية والجزئية . فيكون علمه باى شيء كلى او جزئى من مسائل العلم الالهى ، لان علومه حصلت من النظر فى حقيقة الوجود وتوابعها وعوارضها وعوارض عوارضها ، و هكذا الى ان ينتهى الى الشخصيات .

وهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلى المسمى بالعلم الالهى والفلسفة الاولى ، الا ان العقول الانسانية لما كانت قاصرة عن الاحاطة بالاسباب القاصية المستعالية البعيدة من الجزئيات النازلة فى هوى السفل الثانية عن الحق الاول فى هادئة البعد ، فلا يمكن لهم استعمال الجزئيات المنخفضة عن الاسباب العالية فضلا عن مسبب الاسباب ، فلا جرم وضعوا العلوم تحت العلوم واخذوا مبادئ العلم الاسفل من مسائل العلم الاعلى ، فشتغلهم شان من شان ، و اما الاولياء والعرفاء فجعلوا الحق مبدءا لعلومهم بالاشياء الطبيعية والرياضية والالوية كما انه مبدءا وجود تلك الاشياء . وقد روى عن امير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى آله عاريت شيئا الا وقد رايت الله قبله ، واليه الاشارة « اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد » .

وبالجملة فان الاشياء دوى الاسباب (١) لا يحصل العلم اليقيني بها الا من جهة اسبابها وعملها ، وهى اربعة : فاعل وعاية وصورة ومادة فمن الاشياء ماله جميع هذه الاسباب

ومنها ما لا يكون لها الا الاولين ، والعلوم المختصة بمثلها يسمى علوم المعارقات ، وما يخص بماله جميع الاسباب هو العلم الطبيعى اذا كانت امرا مخصوصا و الافهوا الرياضى ، فالبحث عن نمو وحوادث الجسم المطلق و اثبات المادة و الصورة

١ لان ذوات الاسباب لا يعرف الا باسبابها ولما كان سبب جميع الاشياء هو الله تعالى فلا يعرف شيء من الاشياء الا بمعرفته فيكون معرفته مقفمة على معرفة الاشياء كما ان وجوده مقدم على وجودها .

وتشخصهما وتلازمهما على ذمة العلم الالهي ، ادلأماذ من حيث هي مادة لمثل هذه الاشياء
ولامصورة .

ولما كان اتصال الجسم وقبوله للاقسامات بلا نهاية مسوق لامتناع تالعه من غير
المقسمات الوضعية فالبحث عن امتناع وجود الجوهر الفرد ، اما يليق بهذا العلم لا
بالطبيعات ، فذكر مسألة الجزء في اوائل الطبيعات على سبيل المبدئية
الالهي الا ما يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حر كاته و
قواه وافعاله المنصلة ، فان شيئا واحداً يكون مسألة لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين ،
كبحث استدارة الفلك .

فانه ثبت في الرياض بالبرهان الانفي والبيان التعلمي وفي الطبيعي بالبرهان
اللمعي ، والبيان الطبيعي من جهة ما يعرض الطبيعة البسيطة من تشابه الآثار ، وكذا
شيء واحد قد يثبت نعو وجوده من مبادئ المخصوصة ثم بجعل وجوده موضوعا
لاحكام واحوال خاصة ، ثم يصير تلك الاحوال بما يلزمها من الاحكام وسائل لاكتشاف
حقيقة ذلك الشيء بنحو واضح لاثبات وجوده تارة اخرى ، وهذا مما يقع كثيرا عند
تفاير الجهة .

اذا تقرر هذا فمقول : ان الجوهر اذا كان له وضع واشارة و تحصر بحيز
بوجه ما فلا بد ان يكون له وجه الى فوق ووجه الى مقابله ، فيقسم واووهما ، و
كذا له وجهان الى الشرق والغرب ، فيقسم كذلك وهكذا له وجهان الى كل جهتين
متقابلتين من الجهات المتقابلة للعالم ، فيكثر اجزائه بحسب محاذاته لكل جانب
من جوانب العالم هينا او وهما او عقلا .

فان قلت : يجوز ان يكون لامر واحد غير منقسم محاذيات و نسب الى امور
خارجة بلا استيجاب تكرر في جوهره وداته ، و غاية الامر ان يتعدد اطرافه و نهاياته
و عوارضه وتعدد الموارد لا يستلزم تعدد الذات مطلقا

قلت : اما تحقق المعاذيات والنسب المختلفة من غير تعدد فيما يوصف بها بوجه

من الوجود أصلاً ، فهذا مما يحرم في شريعة العقل و يجزم بدببة العاقل بطلانه
والذى يوجب التنبيه عليه : ان الشيء الذى له معاصات الى امور مختلفة
يعيب ، اذا كان له انقسام بالفعل لكن كل من احزائه مختصا بملاقاة امر واحد من
تلك الامور المختلفة دون غيره ، بحيث يستحيل ان يكون الجزء الملاقى لهذا عين
الجزء الملاقى لذلك ، فقد علم من ذلك ان تعاليف النسبة الوضعية و تتمدها مما
يوجب تعاليف المنسوب والمنسوب اليه جميعا .

ولهذا عد الحكماء الوضع من الامور المتكررة والمكررة بذاتها ، لان طبيعته
تقتضى النفاير ولو وهما ، فالشيء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن ان يكون
ذا اوضاع متعددة كذلك لا يجوز ان يكون له بما هو واحد نسب مختلفة او متعددة
الى اعياء ذوات اوضاع مختلفة من غير عروض كثرة و تعدد فى ذاته يصحح ثبوت
هذه النسب الكثيرة

واما تجوير تعدد النهايات والاطراف لشيء واحد ذى وضع من غير ان ينطرق
اليه بحسبها كثرة و اثنيية لافى الخارج ولا فى الوهم ، فهذا اشد سحابة و اوغل لزولا
فى الباطل و ابعد بعدا عن الحق .

اعلم : ان للحكماء فى باب اتصال الجسم و نفى تركيبها عن الجواهر الفردة
حججا قوية و حروها اضطرارية موجبة لوجود المنصل الجوهرى ، ولهم فى هذا الباب
طرق متعددة .

فمنها : ما يستنى على ان تعدد جهات الجوهر المتحيز ونهاياته يوجب الانقسام .

ومنها : ما يبنى على الاشكال الهندسية .

ومنها : ما يبنى على الحركات والمسامات .

ومنها : ما يبنى على الظلال ، اما الطريق الاول : فالمشهور منها فى الكتب

حجتان خفيفتا المؤنة ، لعدم اثباتهما على اثبات الكرة والدائرة والمثلث ونظائرها ،
ولا على الحركة والزمان واشباههما .

ففي الاول يفرض جوهر فرد من جوهرين قردين فان كان يحجز عن المماسه بين الطرفين ، فيقسم اذيلقى كل منهما منه غير ما يلقي الآخر ، وان لم يكن حاجزا ، فاستوى وجود الوسط وعدمه ، و هكذا الحكم في كل وسط ، فلم يبق حجاب في العالم ولا تقدر وحجم فالتداخل مستحيل .

وفي الثانية : يفرض جوهر فوق اثنين وعلى ملتقاهما ، فان لقي بكله او ببعضه كل كليهما فيتجزى او بكله كل احدهما فقط ، فليس على الملتقى وقد فرض عليه ، و ان لقي بكله او ببعضه من كل منهما شيئا ، فانقسم و انقسم جميعا .
والاحتمالات ترتقى الى عشرة كما صوره بعض من المفكرين بالتدقيق .
و من الحجج في هذا الطريق انه اذا انضم جزء الى جزء ، فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الحرئين على حيز الواحد ، فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار ، فلا يحصل جسم اولا بالكلية بل لشيء دون شيء ، فيكون له طرفان ، وهو هو معنى الانقسام وهذه الحجة اخب مؤنة من السابقتين في نفي التركيب من تلك الجواهر .

واما في نفي الجوهر الفرد مطلقا ، فلا يخف مما ذكرنا ولا قبلهما .
ومنها اما تعرض صنعة من احزاء لا يتجزى له الطول والعرض دون العمق ، فاذا اشرفت عليها الشمس او وقعت في شعاع بحر حتى يكون وجهها المضيء او المرئي غير الوجه الاخر فيقسم .

واما الطريق الثاني المبني على الاشكال و الزوايا و الاوتار فوجوه هذه الطريق كثيرة ، كما يظهر على المناظر في كتاب اقليدس الصوري .
وفعن قد ذكرنا في شرحنا للهداية الاثيرية قسطا سالحا من البراهين المشبهة على التوائين الهندسية الدالة على اتصال الجسم ، وقبوله للانقسامات بالانهاية من اراد الاطلاع عليها ، فليرجع اليه .

عقدة وحل

قال شارح المقاصد : ان برهان هذه الاشكال على ما بينه اقليدس مما يبنى على رسم المثلث المتساوى الاضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن لاسبيل الى اثباتها على القائلين بالجزء لان طريقه ان يتخيل خط مستقيم متناه يثبت احد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية ، لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذى ادير ، ولاغنى بالدائرة الا ذلك السطح او ذلك الخط .

وهذا البيان لا ينهض حجة على مبنى الجزء اذا ذكر محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم ، فانما يصح لو لم يكن الخط و السطح من اجراء لا تنجزى اومع ذلك يمنع الحركة على الوجه الموصوف لثاثيرها الى المحال وعلى هذا القياس اثبات الكرة . انتهى كلامه

والحل بان اثبات الدائرة والكرة و نظائرهما بطريق الحركة وان توقف على اتصال المقادير كما قرره المعترض و قد نص الشيخ عليه ايضا وغيره ايضا من الحكماء وما فعله العرجاء ليس الادائرة عرفية لاحتمالية ، الا ان طريق اثبات الدائرة ليس منحصرأ فى الحركة على الوجه المذكور .

بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على تنفى الجزء اولافان الرئيس قدس سره اثبت فى الفناء و النجاة الكرة اولا بطريق لم يبنه على اثبات الطبيعة فى الاجسام ، وكون مقتضاء فى البسائط الجسمانية ليس من جملة الاشكال الا الاستدارة لثباتها ، بل الكروية على الخصوص ، لان فان مالا زاوية لعمد الاشكال اليمضية والشلمجية والمفرطة ، ان يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز ، واختلاف تقدر فى الطول و العرض و الطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا و اذا اثبت الكرة

بهذا الطريق فثبت وجود الدائرة سبب قطع يحدث او يتوهم في الكرة الحقيقية
ثم قال : واصحاب الجبرء يلزمهم ايضا وجود الدائرة ، فانه اذا فرض الشكل
المرئى مستديراً مضمراً و كان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا اطلق
طرفا خط مستقيم على نقطة تعرض وسطا وعلى نقطة في المحيط استوى عليه في موضع
كان اطول .

ثم اذا طبق على الجزء المر كرى وعلى الجزء الذى ينخفض من المحيط كان اقصر
امكن ان ينضم قصره بجزء او اجزاء ، فان كان زيادة الجزء لا يستوى بل يزد عليه ، فهو
ينقص عنه باقل من جزء و ان كان لا يتصل به بل يبقى فرجة فليدبر في الفرجة هذا
الندبر بهينه ، فاذا ذهب الانحراج الى غير النهاية ففي الفرج انقسام بالانهاية وهذا
خلف على مذهبهم انتهى .

فقد علم ان وجود الدائرة والكرة وامثالهما ليس موقوفا على نفس الجزء ،
وان كان جمهور المنكلمين القائلين بالجزء انكروها ، فان وجودها يؤدي الى نفس
وجودها ، اما الدائرة فلاها لو كانت من الاجزاء الغير المنجربة فاما ان يكون
ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها اولا .

فعلى الاول : اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم اولا فيساوى في
المساحة باطن الدائرة اصنى المقعر ظاهرها اعنى المحيط ، و ز يخل فان كنت
متوقفا في بطلانه فاطر الى استلزام تساويهما مساواة الدائرتين المحيطة بهما والمعاطة
بها ، وكذا المحيطة بالمحيطة الى ان يبلغ المحيط الاقصى والمعاطة بالمعاطة الى
ان ينتهى الى المحيطة بالمر كز وبطلانه ضرورى ، واللزوم واضح لان التقدير
تساوى الظاهر والباطن والمطابق والمطابق .

وعلى الثانى : وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء
لان غير الملاقي غير الملاقي ولان ما بينهما من الفرج ان لم يسع كل منها جزء لزم الانقسام ،
وان وسع يلزم ان يكون الظواهر نصف البواطن والحق يكذبه .

ولما الكرة فحكمها يعرف بالمقايضة الى ما ذكر من حكم الدائرة فقد انتظم
انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق او
كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل .
فإذا تقرر ذلك فاعلم ، ان طريق اثبات الحقائق اما البرهان والحكمة و
اما المجادلة (١) بالتى هي احسن ، ففى الاول ، الفرض اثباتها مطلقاً تحصيلاً للمبرهن
ما هو كمال نفسه سواء صدقه غيره ام لا ، وفى الثانى (٢) اصلاح المدينة ومصلحة
الناس فى هدايتهم الى الحق وارشادهم وصياتهم عن الباطل فى العقائد .
وكثير من الباحثين اهلوا فى شرائط المباحثة مثل انهم اذا حاولوا اقامة
الحجة على نفي الجزء بطريق قياس الخلف استدلوا عليهم بوجود الدائرة بان قالوا
على تقدير وجود الدائرة وتركيبها من الاجزاء يلزم الانقسام
فلهم ان يجيبوا عنه بان الانقسام وان كان معالاً عندنا لكن ثبوته على فرض
امر مستحيل ليس بمحال ، و ذلك الامر وجود الدائرة لادائها الى انقسام الجزء ،
فاما اذا اقيم البرهان على وجود الكرة و الدائرة باصول فلسفية مثبتة على اثبات
الطبايع فى الاجسام و ايجابها للاشكال المستديرة بالقوالب البسيطة ، فذلك وان
كان تاماً فى نفسه لكن ليس ناصحاً فى حقهم لامكانهم تلك الاصول المثبتة على نفي
الفاعل المختار على زعمهم .

١- لا يخفى ان المجادلة لا يقتاتها على المسلمات والمفهورات لا يفيد الا الطى فلا يكون
طريقاً لاثبات الحقائق لكن لما كان ملزماً للمصمم المعاند للحق و بالزامه مسلم الحق من
المعارض وسار تاباً كان الجدل طريقاً لاثبات الحقائق بهذا المعنى فتدبر .

(اسماعيل دة)

٢- ويشاركه فى هذه المنفعة الموهلة الحسة قوله تعالى « ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هي احسن » فتظن .

(اسماعيل دة)

وهذا ايضا نوع من الاختلال في المباحنة اذا اريد الزامهم بهذا الطريق ، اذ قد ثبت في الميزان مقعدة ان من جملة المغالطات الموقعة للخطأ في الاستدلال اخذ مقعدة لا يسلمها الخصم في القياس الجدلي و ان كانت صحيحة برهانية في نفس الامر .

و من هذا القليل الاستدلالات التي وقعت لبعض الناس على ابطال الجزء الذي لا يتجزى مما ينشئ على اشكال غير المربع والمثلث (١) القائم الزاوية المتساوي الساقين مما ينكره القائل بوجود الجوهر الفرد ، فان المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم بحيلون من الاشكال الا المربع والمثلث الذي هو يحصل من قطر المربع من الضلعين اللذين يوترهما ذلك القطر ، فكل دليل ينشئ على غير هذين الشكلين من الاشكال لا يكون برهانيا ولا جدليا .

اما عدم كونه برهانيا ، فلانه لقائل ان يمنع لزوم المعال والخلف على التقدير المذكور ، بان يقول : ان اللازم من الدليل وان كان امرا محالا في الواقع الا ان معالينه على التقدير المذكور غير مسلم لكون ذلك التقدير امرا مستحيلا فيجوز ان يكون مستلزما لمستحيل آخر عند فرضه .

واما عدم كونه جدليا فلان الخصم لا يساعده لابتنائه اما على اصل الاتصال واما على اصول اخرى فلسفية كبعض الوجوه التي ذكرها العلامة الخفري في رسالته في شيء الجزء من فرض مثلث متساوي الساقين الذي عدد اجزاء قاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلي في المثلث مع الربعين من دائرتي المعدل و منطقة البروج المنتهين اليها الاخذين من قطعة التقاطع الربيعي او الخريفي ، وان الانفراج

١ - اقول وجود المثلث المذكور مستلزم في الجند فاننا اذا فرضنا مثلثا يكون كل من ساقيه من خمسة اجزاء فلامعالة يكون الساق الاخر الذي هو وتر القائمة جند خمسين جزء بهكل المرسوم و هو مستلزم انقسام الجزء فانهم .

بين الساقين يتصاغر الى ان يصير بقدر جزء واحد و بعده يصير اصغر ، فيلزم
الانقسام فيما لا ينقسم وكما في الدليل الذي ذكره حنين بن اسحق من انه
لو تركب الجسم من الجزء لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة اجزاء
لا ينجزى

بيان اللزوم ان فرض ثلث خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر
افراد ويكون الوسطاني قطر للمحدود واحد جانبيه خط اب والاخر ج د .

فاننا وصلنا بين تقطعي اد ، بخط اذا كان ماراً بالمرکز ملاقياً بالمعيط من
الجانبين ، مع انه مار بثلثة خطوط منصلات ، فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو
المطلوب

و فسادہ يعلم مما ذكرناه ، فان كون القطر مركبا من ثلثة اجزاء وان كان
ممتنا في نفس الامر ، الا ان استحالته على الفرس المذكور ممنوع فانه على اصل
اثبات الجزء وتماس الخطوط المذكورة الجوهرية المتالف من غير المنقسمات لا يمكن
وقوع خط جوهرى مركب منها قطراً لمربع سطحي وماراً على الخطوط الجوهرية
الا اذا كانت اجزاء الاضلاع والقطر متساوية

و كذا يجب ان يكون هيها اجزاء الخط المار المتلاصقة وعدد الممرور بها
من الخطوط المتلاصقة متساوية .

ثم المجب ان بعض الاعلام ذكر في بعض تعاليقه على شرح الهداية ان اصل
هذا الوجه مأخوذ من كلام الشيخ في عيون الحكمة والبيات الشفاء حيث استدل
على بطلان تركب الجسم من الجواهر الفردة بانه لو تركب الجسم منها لزم ان
يكون قطر المربع والمستطيل مساويا لضلعه

ثم نقل منها وجها آخر مع ان مسئلة بطلان الجزء لم يذكر في البيات الشفاء
اصلا فضلا عن هذا او غيره .

و ما يظهر بمراجعة كتبه كطبيعيات الشفاء وغيرها ليس الا انه فرض سطحا

متالف من اربعة خطوط جوهرية تتركب كل منها من اربعة اجزاء يلزم مساواة القطر للضلع وهو طريق حسن في الزام القائمين بالجزء لانخبار عليه .

واما الطريق الثالث المبني على الحركات وتفاوتها التي ليس بتخلل السكناات فكما احتجوا بحركة جزئين احدهما فوق احد طرفي خط مؤلف من اربعة اجزاء والاخر تحت طرفه الاخر يكون حركتهما متساويتين في السرعة والبطؤ والاخذ . فبالتيان لامعالة عند مقطع وهو ملتقى الثاني والثالث ، او بحركة جزئين كلاهما فوق طرفي مؤلف من ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما .

وكما احتجوا بعدم لعوق السريع البطيء عند كونهما آخذين في الحركة معاً كالسريع خلف البطيء بمقدار من المسافة بينهما .

بيانه ان السريع اذا قطع جزء فلو قطع البطيء اقل منه لزم الانقسام ، وان قطع مساويا له او اكثر لم يلحقه السريع أبداً والمشاهد خلافه هذا خلف .

وكما احتجوا من جهة المساواة بقولهم ان من المعلوم ان الشمس ستمنا بواسطة ذى الظل مع العدد المشترك بين الظل والضوء ، وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزء تحرك اقل والا لكان مساومه الشمس دائرة مساوية لمدارها على حجم صغير .

وكما احتجوا من جهة المماسه باننا اذا وقمنا خطا مستقيما كالسلم على جدار قائم على سطح الارض حصل هناك شبه مثلث قسائم الزاوية كان الخط المذكور وترأله ، وفرضا كل واحد من الضلعين المحيطين بالقائمة حمسة اذرع ، مثلا .

فلا معالة يكون السلم جذر حمسين لقوة شكل العروس ، فاذا جردنا السلم والوتر من اسفله على خلاف جهة الجدار الى ان ينحط اعلاه عن طرف الضلع المنطبق على العدار مقدار ذراع وجب ان يكون ما ينجر منه من اسفله اقل من ذراع اذ لو كان درعا صار ذلك الضلع اربعة ، والضلع الثاني ستة فيصير مربع

الضلعين اثنين وخمسين مع كون السلم وما ينطبق عليه جند خمسين وذلك سمعنا قسبتانه
ينجر اقل من ذراع .

و انت اذا فرضت بدل الاذرع اجزاء لاتتجزى فاذا انجر الوتر من اعلاه
جزء وجب ان ينجر من اسفله اقل من جزء وذلك يوجب الانقسام .

واما الطريق الرابع المبني على التلال ، فكتولهم اذا غرنا خشبة في
الارض فمقد كون الشمس في الافق الشرقي لا بد وان يقع لها ظل .

ثم لاشك ان ذلك الظل لا يزال ينقص الى ان يبلغ الشمس وقت الزوال فعندما
تحركت الشمس جزء واحد لا بد ان ينقص من الظل شيء ، فاما ان = يكون جزء واحد
فيلزم ان يكون طول الظل مساويا لربع القطر ، وامعنا اواقل ، فيلزم الانقسام .

او هام وازاحات

من الناس من استدلل على اتصال الجسم ، بان الجسم لو كان مركبا من اجزاء
لاتتجزى ، لكن متقوما بها ، فيكون تعللها قبل تعللها يكون بين الثبوت غير منفردة الى
البيان ، ولا ينكرها كثير من العقلاء ، وبطلان التوالي باسرها يدل على بطلان المقدم .
والجواب ان هذه مغالطة شأت من الخلط بين الاجزاء المضمولة والاجزاء
الخارجية واجزاء صفات احداهما للآخرى ، فان الصفات المذكورة انما هي في الاجزاء
العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك يشترط كون المية منقلة بالكنه وهو ممنوع .

واما الجزء الخارجي ، فربما يفنقر الى البيان كالبولي والصورة عند الحكماء ،
وكذا العقلي اذا لم ينصور المية بحقيقتها كجوهرية النفس عند من يقول بجنسيتها
ولغيرها من الجواهر .

ومنهم من زعم انه لو وجد الجزء لكن متناها ضرورة فكان مشكلا ككرة او
مضلعا لان المحيط بها اما احد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهرو
اما الكرة فلانه لا بد عند ضم بعضها الى بعض من تغلل فرج بين الكرات يكون كل

فرجة اقل من الكرة .

والجواب بان الشكل من عوارض المقدار الطويل العريض العميق والجرء ليس له امتداد اسلافي حبة والالكان خطا . فكيف في الجهات والالكان جسما ، ولو سلم فذلك في الاجسام دون الاجزاء .

و منهم من تحيل ان ظل كل جسم يصير مثليه في وقت ما وحينئذ يكون نصف ظله ظل نصفه ، فظل الجسم الذي طوله اجزاء وتر ، يكون شفعاله نصف هو نصف ظل ذلك الجسم فينصف الجسم وينقسم الجزء

والجواب يصح كلية الحكم المذكور (١) واما ذلك فيماله نصف فالاشياء في هذا الاخير كمنلوه اما وقع من جهة احراء صفة الشيء (٢) على جزئه الغير المتقسم .

فصل (٦)

في ذكر ما يختص بابطال مذهب النظام المعتزلي

اعلم : انه وافق الحكماء في قبول الجسم انقسامات بغير نهاية الاله و غيره من المعتزلة لا يفرقون بين القوة والفعل ، فيأخذون تلك الانقسام حاصلة بالفعل فمن ههنا يلزم عليه الانتهاء الى مالا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه من حيث لا يشعر .

١ - الحكم المذكور هو ان نصف ظل كل شيء ظل نصفه والسد للمنع هو ان الحكم المذكور ينفي ان يكون لكل شيء ذي ظل فسقودا يقتضي انقسام الجرء فهذا الحكم مرفع انقسام الجرء فكيف يثبت به انقسام الجرء ، فتدبر . (استعمله)

٢ - اقول اذا لم يكن شيء ما اجراء هو ذات سوى وحدات الاء راوه صماته ، دينها صفات الاجزاء كما في المشرقة ، انفس مثلاً ، ارسقات المشرقة معينها صفات آحادها فلي هذا يظهر قوة الاستدلال فان تركيب الجسم من الاجزاء التي لا يتجرى من هذا القبيل لان الاتصال بينها بحسب الحسن لا بحسب الواقع الا ان يقال بان هذا الاتصال له اثر ، فتدبر (استعمله)

وقد يستدل على ابطال مذهب اولاً بالتقضى بوجود المؤلفات من اجزاء متناهية ولو في ضمن جسم آخر اذ لا كثرة الا الواحد فيها موجوداً فاذ اخضعنا واحداً متناهياً لممكن ان يركب فيحصل منها حجم لانها اجزاء مقدارية متباعدة في الوضع .

ثم يستدل على تعميم الحكم بتمامه الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء ماير الاجسام ونسبة حجمه الى حجمها يلزم المطلوب اذ بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد متناهية كما سيبيء ، فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي .

واعترض عليه بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور وتجويز كون النسبتين مختلفتين ، مع ان الازدياد في الحجم بسبب الازدياد في العدد مستنداً بان ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر ، مع ان النسبة بينهما ليست على نهج واحد ، فان نسبة الزاوية العادية في المثلث المتساوي الساقين القائم الزاوية الى القائمة بالصف وليست نسبة وترها الى وتر القائمة كذلك بالعكس الحاصري ، بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من نسب الصمم التي توجد في المقادير دون الأعداد ، فلا يوجد مثل في الأعداد لان نسبها عددية قطعاً .

ورد هذا بانه لما كان الجسمان عنده مر كبتين من الاجزاء التي لا تنجري ، فقد وجد له عدد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية ، فلا يكون صمية فان التفرقة بين الاعداد والمقادير اسماءى بوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير ، وذا كانت المقادير كالاعداد في ثاقها من الوحدات لم يبق فرق الا بان الوحدات في احدهما وضعية وفي الاخر عقلية

واما الدواب عماد كر اولاً بان ازدياد الوتر ليس مما يوجب مجرد ازدياد الراوية في الانحراح بل مع ازدياد تعاطف الخططين المحيطين بها على نسبة ازديادها وعند ذيك الامر ينكون ازدياد الوتر على النسبة المذكورة ، وهذا وان كان بحثاً

على السند الآن الفرض التنبيه على فساد هذا التصوير .

و مما يختص ايضا بمذهبه من القصاد عدم قطع مسافة معينة في زمان معين و ذلك لان قطع كل قسم من المسافة كالنصف موقوف على قطع قسم وقسم قسمه الى غير النهاية وهي امور مترتبة ، والموقوف على امور مترتبة غير متناهية محال ، فقطع المسافة يكون محالا على مذهبه .

ولهذا ارتكب الطفرة وهي مع شاعته لم يتفحص لان المقطوع ان لم يكن اكثر من المظفور ، فلا اقل يكون مساويا او اقل منه وجزء المسافة وان قل كان حكمه في الانقسام حكمها والمشاهد من الحركة ليست الا قطع المسافة لاثركها اصلا واعتبر بامر اراد العضو اللامس على صفحة لمساء و بمد القلم على ايضاء بالسواد كيف يجد كلها ملموسا ومسودا .

و لو كانت نسبة المتطوع الى المطفور نسبة المتناهي الى غير المتناهي لوجب ان لا يقع الاحساس بالملموس ولا بالاسود الاعلى هذه النسبة فليس كذلك وعلى هذا القياس فساد اعتذاره عن ذلك بالنداحل .

ومن الناس من حاول الاعتذار عن قبله في ذلك الاشكال بان قطع المسافة المعينة ، انما توقف على زمان غير متناه الاجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة ، وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان ، لان المحدود من الحركة و الزمان يشتمل كل منهما على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي .

ودعم ان هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافة المحدودة مع كونها محتملة للاقسام بغير نهاية في زمان محدود ، وذلك لكون الزمان ايضا كذلك و ذهل عن العرق بين المذهبين بالقوة و الفعل جهلا منه او تبجها لاجل حيا للنعصب او رفضا للحكمة ، وعن ان ما يوجد شيئا فشيئا من بداية الى نهاية ، فاستحالة كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة كاستحالة كون المحصور بين حاصرين غير متناه .

فالقول به قرع لباب السفطة وخلال عن سنن الحق و صراطه المستقيم .
 فمن كان ذا بصيرة يتفطن بفساد هذا المنهج من نفسه بدون الرجوع الى قطع
 المسافة ، وان كان عدم التناهي فيماله امتداد واحد اظهر واجلى ولكن «من لم يجعل
 الله له نورا فماله من نور» .
 ثم العجب ان المصحح لراى النظام كيف صار بعينه تقنا على منذهب الحكماء
 فى اتصال الاجسام ضد جماعة باعيانهم .

فصل (٧)

فى الاشارة الى مفاسد مترتبة على تفكي الاتصال فى الجسم

يشهد الحق بطلانها

وقد العزمها مثبتوا الجزء الذى لا يتجرى به تفكك اجزاء الرحي وسكون
 المنحرك والطفرة والنداخل وعدم لحوق السريع البطيء ، و لقوة هذه المفاسد
 انعطف بعض المنكلمين عن اصراهم على اثبات الجبره راجعين الى منذهب المحققين
 منهم الامام الرازى وغيره وتوقف بعضهم .

قال فى كتاب نهاية القول : اعلم : ان من العلماء من مال الى التوقف فى
 هذه المسئلة بسبب تعارض الادلة ، فان امام الحرمين صرح فى كتاب التلخيص فى
 الاسول ان هذه المسئلة من مجازات القول ، و كذا ابو الحسين البصرى و هو
 احقق المعتزلة .

فنحن ايضا نختار هذا التوقف ، فاذن لاحاجة لنا الى هذا الجواب صاذ كروه
 انتهى قوله .

و نقل فى التاريخ انه وقعت مناظرة فى مجلس صاحب بن عباد بين جماعة
 من اصحاب تناهى الاجزاء واصحاب النظام ، القائل بعدم تناهيها كما مر ذكره ، فالزم
 اصحاب التناهي اصحاب النظام انه يجب من كون الاجزاء غير متناهية فى الجسم ان

لا يقطع مسافة محدودة الا في زمان غير متناه ، لانه لا بد عند الحركة من خروج كل جزء من حيره ودخوله في حيز جزء آخر وانتقال جزء غيره الى حيره ، فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه ، فارتكبوا في الجواب القول بالطرفة ثم الزمواهم أيضاً بان كون الجسم مشتملاً على ما لا يتناهي من الاجزاء يستلزم ان يكون حجمه غير متناه فالتزموا تداخل الاجزاء .

ثم ان اصحاب النظام الزم اصحاب تناهي الاجزاء تجزئة الجزء القريب من قطب الرحي عند حركة البعد وقطعه حره واحداً لكون القريب ابطأ من البعيد ، واشترعوا ان البطيء يسكن في بعض اذمنة حركة السريع ولا يكون ذلك الا بتفكك اجزاء الرحي عند حركتها على مثل دوائر دافية بعضها فوق بعض و شغعت كل من الطائفتين على الاخرى و استمر التشنيع عليهما بالطرفة و التفكيك و كذا ههنا ثم التزموا سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء اذا تحركا على الوجه الذي مر به .

ومعاً يقوى التشنيع عليهم في التزام التفكك وسكون المتحرك ان نقرر الاول فيما ينفي العقلاء في شدته واستحكامه وعدم تفككه كالملك الدوار و قد وصف تعالى الافلاك بالشدة في قوله : «وبنينا فوقكم سماء شدادا» او في جسم لو تفكك اجزائه لتناثرت كالمرجار او كان له شعور بذلك بل يبطل حيوته و حركته كالاسان اذا دار على نفسه .

والثاني فيما يقع التفاوت بين الحركتين باضعاف اضعاف حركة البطيء كحركة الفرس والشمس ، فيما اذا كان نقطة محاذاة الفرس من الملك الرابع عند ابتداء حركتهما متقدمة على مركز الشمس بقدر قوس من ذلك الملك لئلا يبقى لهم مهرب من الاول الى الاعتذار بالفاعل المختار ، و تعلق ارادته بتفكيك اجزاء الرحي تارة و الصاقها اخرى جهلاً بان ارادة الباري اجل شأنا مما تصوره .

ثم من العجائب ان ينظن اجزاء الدوامة و الرحي وهما جسمان جماديان

من الصلابة والالهام حتى علم الابطأ منهما انه ينبغي ان يقف حتى لا يزول سنده عن الاسرع
و علم مقدار الوقفة من الزمان بحسب نسبة التفاوت بين المسافتين الاسرع والابطأ و
كيفية انضباط هذه السب في ازمة السككات في كل جزء جزء من الاجزاء الدورات
على حوالى الدوائر .

ولا تيسر للصورية المرتاضين عشر من اشارة اشارة هذه العطة مع دعواهم
الكشف و الكرامات ، بل لا تيسر لانسانين قصدا موضعا واحداً احدهما اقرب منه
من الآخر و اراد ان يبلغا معا الى ذلك الموضع ويتما سبرهما دفعة واحدة ، اذ لا يعلم
الاقرب منهما انه كم يجب ان يقف في حركته ولا يعلم الا بعد انه كيف ينبغي ان يسرع
حتى يكون وصول كل منهما موافقا لوصول صاحبه .

ومن الثاني بان عدم شعورنا بالسكون في المتحرك للطاقة ازمة السكون
جهلا بانه اذا كانت نسبة زمان السكون الى زمان الحركة كسبة فضل مسافة السريع
على مسافة البطيء . لزم ان يكون زمان الحركة الطف بكثير من زمان السكون ،
فيبغى ان لا يحس بالحركة اصلا ولا أقل من ان يرى تارة متحركا واخرى ساكنا .

ومما يؤكدهم قولهم لزوم (١) وجود المعلوم بدون العلة في حركة الشمس

١- لا يعنى على المتأمل ان معنى هذه السورة يمكن التزام وجود العلة بدون وجود المعلوم و
الترام وجود المعلوم بدون وجود العلة فان حركة الدلو معلول ومن جملة اجراء علته التامة
حركة القلاب فعلى تقدير سكون البطيء وهو القلاب يلزم وجود المعلوم وهو حركة الدلو
بدون وجود علته التامة اذ بانتفاء الجزء يتبقى الكل و بلا حيلة ان عدم العلة علة لعدم
المعلول فسكون القلاب علة لسكون الدلو فيتحقق العلة بدون تحقق المعلول ولذا قال
المصنف في السورة الثانية اولا وجود العلة بدون المعلوم و آخرأ وجود المعلوم بدون
العلة ، فلهم .

(اسماعيل ده)

و سكون القل و وجود (١) العلة بدون المعلول فيما اذا فرضنا بقرا عبقاً مائة ذراع مثلاً وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعاً وعلى طرفه الآخر دلو ، ثم شددنا قلاباً على طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعاً أرسلناه في البئر بحيث وقع القلاب في الحبل الأول على طرفه الممدود في الخشبة ، ثم جررناه ، فيكون ابتداء حركة القلاب من الوسط والدلو من الأسفل معاً ، وكذا انتباههما إلى راس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع و القلاب خمسين ، مع ان حركة القلاب من تمام حلة حركة الدلو ، فلو كان له سككات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته القامة .

فصل (٨)

في تقرير شبه المثبتين للجزء و معنى خيالاتهم و كشف الغشوة
عن وجه المقصود بازالتها

اعلم : ان مبنى خيال القائلين بالجواهر الفردة ان الجسم ان لم يتناه القسمة فيه ، فيستوى الجسم الأصغر كالتفردلة والأكبر كالجبل في المقدار لانسوائهما في عدم نهاية القسمة و يلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ، ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه .

وهذا مما يندفع بان الجسم المفرد لاجزء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة يمكن فيه التفاوت كالمئات و الألوف الغير المتناهيين و بينهما من التفاوت ما لا يخفى .

والحاصل انه ليس لاحدهما اقسام مالم يتقسم و اذا قسما مساوياً كل منهما

١ - الظاهر وجود العلة بدون المعلول في الأول والحق وجود المعلول بدون العلة في

الثاني ولعل ما ذكره وقع سهواً ، فلا تنفل .

(أصابعه ده)

صاحبه في العدد ، فكل واحد من الاقسام التي للعدد الصفر والتي للجبل اكبر ، وهكذا بالغاً ما يبلغ لا الى نهاية .

نعم من ذهب الى ان قسمة الجسم الى الاجزاء الغير المنتهية حاصلة بالفعل كالنظام فهذا نعم دليل على ابطال منجه .

واما ما قال بعض الافاضل في هذا المقام من ان المقادير الغير المنتهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعهما غير متناه بالضرورة و اما اذا كانت متناقصة فلا .

الا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المنتهية بمعنى نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم اما يقبل الانقسام الى اجزاء غير منتهية متناقصة ، (فمدفوع) مما قيل اذا كان هناك اقسام غير متناهية بالعدد فاذا انضم بعض متناه منها الى بعض متناه آخر يزداد مقدار المجموع على مقدار احدهما لامعالة ، فاذا انضم اليه بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المنتهي قطعاً ، والمنع مكابرة .

واما ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المنتهية لم يحصل منها الا الذراع ، فمصحح لو كانت تلك الانصاف بالقوة وكما وجودها بالفعل فالمرء محال و المحال اذا فرض وقوعه قد يستلزم محالاً آخر وهما من هذا القبيل على ان المقادير اذا كانت متناقصة من جانب تكون متزايدة من الجانب الآخر ، لكون احدهما مضاف الاخر ، فيكون المجموع المركب منها غير متناه في المقدار على ما اعترف به .

اللهم الا ان يفرق بين ان يكون تزايد الاجزاء من جانب الانتهاء او من جانب التناهي وقال يلزوم عدم تنامي المقدار في الاول دون الثاني .

وهذا تحكم محض بعد ان يكون احيان تلك الاجزاء باقية بحالها بالفعل في السلسلتين المفروضتين متزايدة و متناقصة على ان وجود الاجزاء الغير المنتهية على ذلك الوجه مما يبطله برهان التطبيق والتضاد وغيرها لكونها مترتبة .

هبة اخرى قريبة الماخذ مما ذكر و هي لزوم تنحية وجه الارض بجهة

(بخر دلة) اذا قسمت باجزاء ولا ينعى ومنها و سخاقتها . فان وجه الارض سطح متناه يمكن ان يمشيه احراء متناهية صغيرة الحجم جدا كثيرة العدد .

شبهة اخرى : لو كانت القسمة تمر بغير نهاية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج الى قطع نصفها و قبل ذلك نصف نصفها وهلم جراً . فلا يقطع ابداً و يلزم ان يكون الزمان الذى يقطع فيه الاضاف الغير المتناهية غير متناه . وهذه الشبهة مما ذكره مرة مقولة لتصحيح مذهب النظام و تأييداً له و مرة مردودة لان تقاس مذهب الحكماء .

و جوابها ان المسافة المقطوعة شيء واحد غير منقسم الى اجزاء غير متناهية الا وهما وفرضا ، لا وجوداً وفصلاً ، وكذا الزمان الذى مقدار الحركة الواقعة فيها والكلام وارد على النظام كما مر .

شبهة اخرى ذكرها ابو ريحان البيرونى معترضاً على ارسطاطاليس فى رسالة ارسلها الى الشيخ الرئيس ، وهى انه يلزم على اصل اتصال الجسم وقبوله للقسمة بغير نهاية ان لا يدرك متحرك متحرك كافي سميت واحد وان كان المقدم منهما ابداً بكثير كالشمس والقمر ، فانهما اذا كان بينهما بعد مفروض وساد القمر سارت الشمس فى ذلك الزمان مقداراً ادا سار القمر سارت الشمس فى ذلك الزمان مقداراً اصغر وكذلك الى الامايه له على انما قد نراه يسبقها .

و قل الشيخ الرئيس : ان هذه الشبهة مما اوردته الفيلسوف على نفسه ، و اجاب عنه بجواب ، وهو مما لا يرتضيه الشيخ ، لانه قال بعد ذلك و اما ما احاب به ارسطاطاليس من هذه المسئلة و فسر المعصرون فهو ظاهر السفطة والمقالطة .

وتلخيص الجواب الذى ذكره الشيخ ان ليس يعنى بتجزية لجسم بلا نهاية ان يتجزى ابداً بالعمل ، بل يعنى بها ان كل جره منه له فى ذاته متوسط وطرفان ، فبعض الاجزاء يمكن ان يفصل بين جرئيه اللذين يعددهما الطرف و الواسطة وبعضها لا تقبل لصفه الانقسام بالعمل ، فيكون القسمة فيها بالقوة .

فمن قل ان جزء الجسم يتجرى بالعمل لزمه هذا الاعراض ومن قال ان بعض

اجزائه منقسم بالفعل وبعضه بالقوة لم يلزم شيء ، لان الحركة انما ياتي على تقسيم المسافة المتناهية في الأجزاء المنقسمة بالفعل .

واني اقول : ان المتحرك ليس لمسافة حركته حد آني موجود مادام كونه متحركا ، فادا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين مادام كونهما متصفين بالحركة حد معين موجود ، بل حد نوعي فكذلك البعد الذي بينهما ليس بعدامعيا شخصا . بل بعدا مطلقا ، وانما يكون لكل منهما في كل آن فرض حد معين من المسافة ، و بينهما مقدار معين منها ، و كما ان وجود الآيات في زمان الحركة المتصلة بحسب الوهم فقط فكذلك وجود حد معين لكل منهما ومقدار مخصوص بينهما .

نعم وقوع المناطق والتقاطعات والاقطاب في الأملاك مما يجعل بعض الحدود محصلا بالفعل لا بمجرد الفرض ، لكن الحدود الحاصلة بسبب مرور المناطق او تقاطع بعضها ببعض او حصول الاقطاب او موانع هي غاية التباعد بين الدائرتين ، وغاية التباعد بينهما ليست الأعداد متناهية بين كل اثنين منها مقداره وحداني الذات والصفة غير منقسمة الا بمجرد العرض .

شبهة اخرى : اذا تدحرجت الكرة على سمت واحد في بسيط مستوي يكون ملاقاته دائرة منها بخط مستقيم من البسيطة بنقطة بعد اخرى ، ويلزم منه تجاوز النقط و تركيب الخط منها و رفعت بان مماسة الكرة البسيطة و ان كانت في حال الثبات والسكون بنقطة لاغير ولكنها في حال الحركة انما هي بخط غير قائم تدرج الأجزاء في الوجود ، و كذا يكون المماسية بينهما في كل آن فرض وجوده بنقطة ، الا ان الآيات حالها هي التحقق والوجود حال النقط المعروضة في الخط في ان وجود الجميع بالوهم والفرض لا بالفعل والعقل .

فالاستدلال بتجاوز الآيات على تجاوز النقط من قيل الممادة على المطلوب الاول ، اذا تنازع فيها كالتنازع في التقط من جهة ان الحركات و الألفة كالأحرام و الأبعاد غير مؤلفة مما لا ينحزي ، وان سبل الان من الزمان بعينه سبل النقط الموهومة

من الخط و ان كان الآن الميل سببه الى الزمان نسبة النقطة الجوالة الى الدائرة و
الراسمة للخط الى الخط وللناس كلمات عجيبة في دفع هذه الشبهة

فتارة يقولون ان حديث الكرة والسطح قوى وتماسهما بجوهريهما ضروري .
وتارة يقولون : ان ذوال الملاقة لا يكون الا بالحركة ، و هي زمانية لا
آنية ، فلزوم تنالي النقاط والامات ممنوع ، اذ ذوال الانطباق في الزمان كما ذكرنا
وحصول الانطباق على نقطة اخرى في آن بينهما زمان و لما استحال الجزء الذي
لا يتجرى لا يكون لروال الانطباق ، اول ، فلم يلزم معذور .

وتارة بان المتحقق ليس الانقطة واحدة ، فلزوم تنالي النقاط ممنوع ، بل
ينعدم نقطة و ينحقق اخرى وكذا الحكم في تنالي الامات وكلاهذين القولين بعيد
عن الصواب

اما الاول : فلانه لما وقع الاعتراف منه بان الانطباق الاول في الان و الثاني
في آن آخر بينهما زمان ، فينوجه السؤال بانه كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين
الكرة والسطح ايهما تلاق ام تفارق والعارق بينهما بين البطلان
و ان شئت فافرض الكرة من الحديد اوحسم في حاية الثفل لا يرتفع عن
السطح الا بمحرك خارج فرض عدمه

واما التلاقي فهو اما بنقطة او بخط ، فان كان الثاني لزم ، لا يتلاق بين الخط
المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتلاقي التقلي لا يكون الا في آن ، فنقل الكلام
الى الزمان الذي بين آن وقت فيه العلاقات الاولى وهذا الان ، ويعود الشقوق بينهما
من داس ، والكل محال .

و كذا القول بتجاوز الامات كما زعمه المتكلمون ، فلم يبق منسج الا بالاطلام
على الحق الذي ذكرناه في الجواب .

واما الثاني . فلان تجاوز النقاط واجتماعها متجاوزة في الزمان يكفي للاستحالة
و ان لم تكن مجتمعة في آن واحد فذلك امر مستحيل لاستلزامه انتهاء قسمة المقدار

الى ما = لا يتقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه محمد الشهرستاني ولما سألني حسب ما يقام عليه البرهان من ان المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في الدهر المحيط بالزمان ومامعه وفيه ، فيكون النقاط التي كل منها في آن مجتمعة في الواقع على نمت التجاور ، ولان تجاور الانات اللازمة لها على اى وجه ، امر مستحيل في ذاته لا تطابقها على الحركة المنطبقة على المسافة ، والمنطبق على المتصل الواحداني لا بد وان يكون متصلا وحدايا ، فاذا كان احدا المنطابقين مركبا من الافراد المتشافضة الغير المنجزية اصلا ، لزم ان يكون الاخر ايضا مركبا منه وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تالفه من الجواهر الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة .

شبهة اخرى : ان ما يمكن خروجه الى الفعل من الانقسامات في المستقبل ان كانت متناهية فيقف القسمة الى ما لا يقبل القسمة اصلا عند فرض وقوع تلك الانقسامات جميعا و ان كان ممكن الخروج الى الفعل عددا غير متناه ، فيلزم منه ما يلزم من **منهج النظام** .

و جوابها باختصار الحق الاول و القول بانه و ان كانت القسمة الممكنة الوقوع متناهية الا انها ليست في مرتبة معينة من الناهي حتى لا يقبل الانقسام بعدها ، وهكذا حال الزمان والحوادث التي في المستقبل عندهم فانهم ذهبوا الى ان كلما يوجد من الحوادث بعد هذا اليوم عددها متناه ، و كذا كل ما يحصل من ايام الزمان و ساعاتها مقدارها متناه ، ومع ذلك مامن جملة من الحوادث و الايام والساعات الا يوجد بعدها حادث آخر ويوم آخر وساعة اخرى ، فليس معنى كونها متناهية انها تقف عند حد لا يتجاوزه .

و العماسي بهذا المعنى يصح في العرف اتصافه باللاتناهي الا ان كثيرا ما يقع المغالطة باشتراك الاسم بين اللاتناهي بمعنى عدم الوقوف عند حد وبينه بمعنى عدم النهاية في المقدار والعدد .

شبهة اخرى : ان وجود الاطراف يستدعي محلا غير منقسم كالجواهر الفرد او

ما في حكمه والاتكان انقسام السجل يوجب انقسامه وهو محال .

والجواب بمنع استلزام انقسام السجل انقسام الحال مطلقا .

اللهم الا ان يكون السجل محلا من حيث ذاته المنقسمة ، واما اذا كان السجل
هي الذات المنقسمة مع حيثية اخرى غير مجرد الذات ، فلا يوجب انقسامه انقسام
ما حل فيه .

اولا ترى ان الاضافات تنقسم بانقسام محالها وقد لا تنقسم .

فبالاول عند ما يكون عروضها بمجرد الذات المنقسمة وذلك كمعاذاة الجسم
لجسم آخر وانطباقه له ، فيقسم المعاذاة والمطابقة نصفاً وثلاثاً وربما وغيرها حسب
انقسام الجسم ذي المعاذاة او المطابقة الى النصف والثلث والرابع ، وذلك لان
مماسة نصف الجسم هي نصف مماسة كله ومماسة ثلثه ثلث مماسة كله وهكذا .

والثاني نعم ما يكون عروضها بالمجرد المقدار كالأهوة فانها لا تعرض للانسان
الاب من اجل تقدده وجميعه فقط بل لاجل فعله النفساني الشهوى واخراج
فضلا من بدنه يستمد لصورة من نوعه كالبنوة ، فانها تعرض للابن بواسطة افعال
جسم قليل المقدار يصير مادة لبده بعد استعالات وتغيرات كثيرة كما وكيفا عن
شخص آخر مثله افعالا ، مثل قبول الافراز والامزال عنه .

وهاتان السبتان ليستا عارضتين للاب والابن من جهة جسمينهما فقط حتى
يتزايد ابترأيد الحميمين ويتناقضا بنساقصهما وينقسم حسب انقسام البنية الى الاعضاء
فيكون ليد الاب اهوة بالقياس الى جزء من بنوة الابن التي تكون في يده ليكون
الاهوة التي في اليد اهوة التي في الكل .

فان ذلك واضح البطلان ، بل كل من الاهوة والبنوة عارضة للحيوان بما هو
حيوان ، اي فرتقى مقبلا الى مماثله او مجانسه وكون الشيء ذاتية ونفس ليس
مما يوجب الانقسام ، فكذلك ما ينبع من الاعراض التي تعرض من جهة الحيوانية ،
فان الحيوانية وان كانت قابلة للتفاوت بالكمال والنقص والقوة والنصف عند بعض

المحققين من الحكماء كما مر ذكره ، الا ان تفاوتهما في مراتب الكمال والنقص ليس بازاء تفاوت الجسمية في العظم و الصغر حتى يكون الكامل في النجس كاملاً في الحيوانية و الناقص الصغير فيه ناقصاً فيها ، فيكون الابل و الفيل اتم حيوانية من الانسان و القردة .

فالآن نقول : ان حلول الاطراف بما هي اطراف ليس في الجسم من حيث جسميته (١) بل بانتهائه و عدمه ولهذا ذهب جمع الى انها عديمة .

فالمقطع ينقسم في الجهتين لاهى الجهة الثالثة ، لان وجوده انما يحصل بقطع وقع في الجسم من جهة امتداد واحد من امتداداته الثلاثة فلا جرم لما كان عروضه للجسم بواسطة القطع الذي وقع في هذه الجهة لم ينقسم في هذه الجهة لا بالذات ، لانه من هذه الجهة عديم ولا بالعرض بتسمية انقسام الجسم فيها ، لكون عروضه للجسم ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فئاته و عدمه فيها ، ولكن ينقسم في الجهتين الباقيتين بالذات وبالعرض جميعاً .

اما انقسامه بالذات فلكون ذاته منحصلة من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند عروض القطع على الجهة الثالثة له .

واما انقسامه بالعرض و بتبعية المحل ، فلان عروضه للجسم ليس لاجل قطع ماسوى الواحد من امتداداته ، بل لاجل قطع الواحد وبقاء الآخرين والا لكان خطأ او نقطة ، فلا جرم ينقسم بانقسام الجسم في الامتدادين الآخرين .

واما الخط فينقسم في جهة واحدة بالذات و بالعرض بتبعية المحل ولا ينقسم في جهة اخرى اصلاً بمثل الذي ذكرناه ، و على هذا قياس عدم انقسام النقطة في جهة اصلاً ، فاعرف وتدبر .

شبهة اخرى : يلزم منها طفرة الراوية و هي عقدة صيرة الانحلال واشكال

١ - اى لاجل ان الجسم من حيث العدم والاتفاق يكون محللاً لاطراف بما هي اطراف ذهب جمع الى كونها اهداماً فلان الجسم من العيشية المذكورة عديمة و عدمية المحل توجب عدمية المحل .
(اسماعيل رء)

صحب الزوال مبناهما على وجوب الاتصال في المقادير ، و ما يحصل منها كالزوايا والاشكال .

تقريرها : ان الزاوية المسطحة مقدار سطحي بين خطين يلتقيان على نقطة او كيفية عارضة للسطح من الجهة المذكورة على اختلاف مفهبي الرياضيين وغيرهم فيها ، وعلى اى تقدير لاختلاف بين الحكماء في قبول القسمة بغير نهاية في الجهة التي بين الضلعين .

والزاوية قد تكون متفقة الخطين مستقيمتها او مستديرتهما ، سواء وقع تعديدهما و تعديرهما من جهة واحدة ، او كل منهما في جهة اخرى مقابلة للجهة التي للآخر ، وهو اهم من ان يكون جانب التعديب منهما موضع الملاقاة او جانب التقدير بشرط ان لا يصيرا في شيء من هذه المورد متعدين في الوضع بحيث ينطبق عليهما جميعا خط واحد والالم يكن بينهما زاوية .

وقد تكون مختلفة الخطين ، وهي اما ان يكون بحيث وقعت حدة خطها المستدير الى الداخل كزاوية حدثت من خط مستقيم بدائرة من خارج او الى الخارج ، كما اذا حدثت من تقاطع قطر الدائرة و محيطها ، فالاولى مما يرهن اقليدس في كتابه بالشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه على انها احدهن جميع الجوارد المستقيمة الخطين ، والثانية اعظم من جميع تلك الجوارد .

فاذا قلنا هذا نقول : اذا فرضنا خطا منطبقا على الخط المماس تحرك الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس منه حركة عاقل قد يتحرك يحصل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير لولا مثلها ، وهذا هو الطرفة بيننا في الحركة .

و كلما اذا فرضنا حركة القطر ادنى حركة مع ثبات احد طرفيه تصير تلك الزاوية متفرجة من غير ان يصير او لا مثل القائمة لاندها ما هو ازيد مما نقصت هي به من القائمة عليها . وكذا اذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين الى موضعه

الاول يلزم الممنوع المذكور .

واستعصب كثير من الاذكياء حل هذه العقدة ، وذكروا فيها وجوها غير سديدة وتثبت بعض العلماء بان الزاوية من مقولة الكيف ومراتب الكيف مما يجوز سلوكها على وجه الطفرة .

و بعضهم ذكر : ان هذه الحركة من احد الضلعين ليس في جهة هي بين الضلعين وهي جهة عرض البسيط الواقع بينهما ، بل في جهة اخرى هي جهة طول ذلك البسيط والزاوية لا يقبل الانقسام الا فيما بين الخطين لا فيما بين الرأس والقاعدة والسفطة في الجميع ظاهرة .

وذكر شيخنا وسيدنا ادام الله تعالى ظله التليل على مفارقة مردييه بادامة وجوده الشريف وعزه الجليل واصاء اشراق نوره مستديما على تنوير قلوب السالكين وتطهير نفوس المستعدين ما يشفي القلب ويروي القلب بسم الله وقوته من وجه نذكره تبركا بافادته وبمنايا ضائته وهو : ان الزاوية المختلفة الضلعين ، لها اعتباران اعتبارانها سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير ، وهي انما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني ، لان شيئا من الروايات المستقيمة الخطين لا يمكن ان تساوي زاوية اخرى مختلفة الضلعين وكذلك العكس .

فانه اذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتيهما فاما ان يقع المستقيم الاخر بين المختلفتين او خارجا عنهما ، اذ لا يمكن الانطباق بين المستقيم والمستدير ، فلا ينطبق الزاوية المستقيمة الخطين على مختلفتيهما .

وبالجملة يختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين استقامة واستدارة لانهما من الفصول المنوعة للخط ، فكذا لما يحاط به من جهة كونه محاطا واما كانت الحركة امرأ متصلا اتصال المسافة والجسم ، وقد تقرر ان الامور المتخالفة بالنوع لا يكون بينهما اتصال وحداني موجود بوجود واحد ، فما يقع في طريق الحركة لا بد و ان يكون افراده و مراتبه من نوع واحد . فشيء واحد من افراد احد

المقدارين المختلفين بالمية لا يقع في مسافة الحركة وملكها .
 او لا ترى ان المتزايد بحسب المقدار الخطي لا يصل ولا يبلغ بحركة في شيء
 من المراتب مقدارا ماسطحيا وبالعكس ، وكذا المتزايد في السطح لا يبلغ بالحركة
 في حدودها الى مساواة حجم ما وبالعكس ، فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا
 تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ بالتدريج الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في
 التقدير بين المبدء والمنتهى من ذلك النوع ، وهي التي تكون واقعة في مسلك تلك
 الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الاخر ولا هي واقعة في
 مسلك تلك الحركة اصلا ، فلا يلزم ان يبلغ الزاوية التي هي بين الدائرة والخط
 المماس في النعاطم الى زاوية مساوية لمستقيم المحيطين ولا التي بين القطر والمحيط
 في النعاطم الى مساواة القائمة ولا التي بين الخط المماس والقطر العمود عليه في
 النعاطم الى مساواة ما هي اعظم الجواد .

بحث وتقسيم

وللباحث ان يقول : اذا قيس زاوية بانها اعظم او اصغر او ازيد
 او انقص ، فلا بد ان يصلح ما يجري بينهما قياس المساواة ايضا ، اذ الاعظم والازيد
 بالنسبة الى الامر لا بد وان يشمل على مثل ذلك الامر شيء زائد عليه فالمماثلة بين
 المستقيمة الخطين والمختلفة الخطين ثابتة بالامكان

وجوابه : بان الاريدية كمقابلها يقال بالاشتراك الاسمي او بالحقيقة والمقدار
 على ما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما عام مشترك ويقال لهما المشترك كاسم والنسبة
 بينهما لامحالة عديدة رسمت بانها اية احد المقدارين المتجانسين من الاخر بان
 يقال : هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه او ربعه او جزء من عشرين جزء منه

وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين ويلزم كون احدهما مشتملا
 بالقوة على الاخر مع شيء زائد ، وعلى ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان يقال :

لواحد منهما أى شيء هو من صاحبه وهو لا يقتضى كونها من نوع واحد أو جنس قريب ، ولذا عرف ارشميدس الخط المستقيم بأنه أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين مع ان الاختلاف بين الخط المستقيم والمستدير وكذا بين الخطوط المستديرة المختلفة في التعديب بالتصوّل المنوعة .

واما المساواة ، فلامعنى لها الا المماثلة في المقدار والكمية فلا بد ان يكون المتساويان متعديين في نوع من الكمية ، فعلى ذلك قد ظهر انه يصح ان يصير اصغر المقدارين اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساوياً له ، كما اذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة يزيد بحركة الفرجار الى ان يبلغ نصف الدور ، فيصير اعظم من القطر وقد كانت اصغر منه لامعالة بدون ان يصير وقتاً مساوية له ، فاعرف هذا .

واما ما لزم من كون سدس المحيط من الدائرة مساوياً لوتره الذى يساوى نصف القطر لكونهما ضلعى مثلث متساوى الاضلاع في البرهان الترسى فالوتر يكون سبعمائة جزء كصف القطر من اجزاء بها يكون القطر مائة وعشرين جزء مثل سدس المحيط الذى اجزائه ستون ايضاً سدس ثلثمائة وستين هي اجزاء المحيط عند الحساب . فالوجه فيه ان عدد ستين لسدس المحيط حقيقى و نصف القطر وضعى ، اذ ليست اجزاء القطر بحسب الحقيقة مائة وعشرين بل هي بحسب الوضع عندهم لمصلحة راعوها هي السهولة في الحسابات ، واما اجزائه الحقيقية هي مائة واربعة عشر وكسر ، فلم يلزم المساواة بين القوس ووترها الا في الوضع لا في الحقيقة ، ولمعذور غير لازم واللازم غير معذور .

فالقديماء منهم ارشميدس اثبتوا بين المقادير المتعائلة الانواع نسبة بالاريدية و الانقصة الصميتين لا بالمساواة فهي تنصف بالمعقولة بين المختلفين بوجه الصمم دون المساواة وسائر النسب العددية واشترائط التجانس في السبب مطلقا على ما اشتهر بين المناخرين تفيد فيما اذا كانت عددية لامقدارية اى صمية .
وهيها شبهة اخرى كثيرة منقعة الماخذ مشتركة الاصل في الجواب، تركنا

ذكرنا على وجه التفصيل مغالطة الاسهاب في التطويل ، ولان بناء الاجوبة عن الكل على تحقيق الحركة كما سيحيى حيث يحين حينه فانتظره مفتعنا انشاء الله .

وهي كاستلزام حضور شيء غير متقسم من الحركة و الزمان شيئا غير متقسم بازاائها من المسافة كايجاب حركة النقطة بحركة ما هي فيه كمخروط مثلا تتالي احياء غير متقطعة وكافتضاء عدم الان في آن يليه تتالي الانات المستلزمة لتركيب المسافة من غير المتكسبات و كاستلزام حدوث اللاوصول في آن يلي آن الوصول مجاور الانين ، وكذا اللا انطباق و اللامعاذاة ، و كاستلجاب كون الزمان مركبا من الانات و الحركة من الاكون الدفعية يكون الحاضر من الزمان امرا غير متقسم مع انفصاله عما مضى وعما سيأتي بهنهما ، فاذا عدم وجدان آخر متصل عنه بمثل ما ذكر و يكون الحركة لا اول لحدوثها لعدم حدوثها في آن هو مبدء الحركة و الا لكان الزمان موجودا في الان ولا في آن آخر يكون بينهما زمان ، والا لم يكن ما فرض مبدء مبدء بل في آن يلي الان الاول الذي هو آخر زمان السكون .

فيكون معناها الكون الاول في الان الثاني و كاستلزام اتصال الجسم عدم وجدان التفاوت بين الحركتين سرعة و بطوآ اذا اتفقتا في الاخذ والترك لكون كل منهما في كل آن يفرض من زمانهما في اين فايون كل واحدة منهما مساوية لايون الاخرى و اللازم باطل وكذا الملزوم .

وقد مر شبه هذا الشبهة في الزام مساواة الخردلة للجبل .

فصل (٩)

في ان قبول القسمة الانفكاكية ثابتة الى غير النهاية

اعلم : انه ذهب جميع من القدماء منهم ذيمقراطيس الى ان ما يشاهدون من الاجسام الممردة كالماء و الهواء مثلا ليس بسائط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلاية غير قابلة للقسمة الانفكاكية

بل الوعية فقط و بهذا و بتسميتها اجساماً يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء .

ثم اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء .

وقيل : انها مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع في الاشكال فللنار اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثمانى قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللملك ذو اثني عشر قاعدة مجسمات (مخمسات ظ)

هذا ، ما نقله الخطيب الرازى وذكر الشيخ في الشفاهم يقولون : انها مختلفة الاشكال وبعضهم جعلها متفقة الانواع .

وقد قرر بعض المناخرين الدليل في بطلان هذا المذهب : بان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر و على المجموع الحاصل من اجتماعها والقسم الانفكاكية مما يحوز على المجموع ، ويجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنت على المجموع و فيه بحث :

اما **اولا** : فلكونه مبنيا على تساوى تلك الاجسام في المية ، ولا يجدى اعترافهم بكونها متساوية بالطبع ، اذ غاية الامر فيه ان يحصل الزامهم بذلك فلم يكن البيان برهانيا .

ولقائل : ان يدعى انها متعالفة بالمية ولا يوجد جزءان متعندان في المية فلم يثبت ان كل جسم قابل للقسم الانفكاكية ، فلم يتم دليل اثبات البيولى فضلا عن ان يتم

واما ثانيا : فلان صحة هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوى الاجسام المحسوسة ومبادئها التى يتركب منها الاحسام وهو غير ثابت ولا هم معترفون بها ايضا لان هذه الاجسام المحسوسة متخالفة للطبيع بالضرورة ، فاذا كان مبادئها متفقة

الطبع جميعا فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وان كان المراد من المجموع العدد العاقل من مجرد الاجزاء المادية من غير ملاحظة الصورة العاقل للكل ، فليس لها حقيقة مناصلة لها وحدة طبيعية حتى يحكم عليها بانها متساوية لغيرها في الحقيقة ام لا ، و كانه اخذ هذا الحكم عن قول الشيخ : ان القسمة بانواعها تحدث اثنتيية في المقسوم يساوى طباع كل واحد منها طباع المجموع و لم يحدد ان المراد منه القسمة الواردة على الجسم المفرد ، و الا فلا يخفى فساد .

ظل غربي مع نور شرقي

و ليكتف : في اثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح و التمام .

فالطباع : معناه مصدر الصفة الذاتية الأولية للشيء حركة اوسكونا كان او غيرهما ، وهما من الطبيعة ، و المراد من انواع القسمة ما يكون بحسب الفك و القطع او بحسب الوهم والعرض او بحسب اختلاف عرضين قارين اي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض او غير قارين ، اي ما هو له بالقياس الى غيره كالتماس والتعاضد وقد مر ذكر هذه الاقسام .

والدليل : على احصاء القسمة في هذه الانواع : ان الانقسام ان تآدى الى الافتراق ، فالاول والافان كان في مجرد الوهم فالثاني ، والا فالثالث .
و بما قيدنا الوهم بالمجرد صار هذا يقسميه قسماً ثالثاً والافهم من قبيل الانقسام الوهمي ، سيما ما يكون بحسب العرضين الغير القارين .

وقد اشرنا سابقا الى التفرقة بين قسميه بان احدهما وهمي منشأ امتزاجه في الخارج والاخر خارجي عرض لقسميه اتصال اضافي بالمعنى الذي يعرض لاهضاء الحيوان ، و استدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وهما بقولهم : ان الجزء ما لا ينقسم لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً ولا فرضاً ، من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين

ضعيف ، كما لا يخفى .

لان الفرض منه تعريف الجوهر الفرد لا ضبط انحاء القسمة ، و قد ظهر من
فى الانواع المتباعدة فى معنى واحد عن الشيء فى النوع المتوسط عن ذلك الشيء
و كذا قولهم انا نقطع بان الجسم الذى بعنه تسخن او وقع عليه الضوء او لاقى
ببعنه جسماً آخر لم يحصل فيه الاتصال بالفعل و لم يصر جسمين ، ثم اذا زال ذلك
التسخن او الضوء او الملاقاء عاد جسماً واحداً .

و كذا قولهم لو كان كذلك يصير المسافة اقساماً بالانهاية فى الخارج بحسب
موافاة المتحرك حدود هائم تعود فى ذاتها متصلة واحدة فى نفسها عند انقطاع الحركة
فان ترويج سلب الوقوع فى الخارج عن التى باختلاف مرضين قارين بانضمامهما مع
التى صح فيها ذلك السلب نوع من التدليس والمغالطة ، فاما قاطعون بان محل السواد
من الجسم غير محل البياض منه ، و ان ارتفع الوهم و الفرض ، و خصوصاً اذا
انقمر فى باطنه و بان السطح الاسود غير السطح الابيض و بان الماء الحار غير
الماء البارد .

ثم من الذى قبل ان موافاة المتحرك للمسافة متعددة ليلزم تعدد المسافة بوجه
فضلا عن عدم تنهاى العدد .

ومن الذى قال . ان للمسافة المتصلة حدوداً فى الواقع ، و هل هذا الا من
عالب المتأخرين ان الموجود من الحركة فى كل وقت جزء غير منقسم ومنقطع
اشراق العرفان على تحقيق حقيقة الحركة والزمان بوجه لم يبق لاحد مجال هذا
الهديان حسب ما وعدناه انشاء الله تعالى .

ومما يؤكده تصريح الشيخ فى مطلق الشما بانه اتصال بالفعل .

وهذا ذكر ايضا فى شرح الاشارات من ان الاتصال بحسب اختلاف المرضين

اتصال فى الخارج من غير تأدالى الافتراق ينور ما قررناه ، فمعنى كلامه ان كل
متعين مما يوجد او يعرض فيه طرفان باحد اسباب القسمة يتميز كل واحد منهما عن

الآخر ، اما في الوهم او في الخارج يساوي طباع كل من القسمين طباع الآخر و طباع المجموع المنحل اليهما ، و ذلك لان الاتصال عبارة عن وحدة في الوجود ، بل هو نوع من الوجود الواحداني ، و الوجود الواحد لا يعرض لامور متخالفة في المهية المنحصلة التامة المستغنى كل منها في تماميته عن الآخر بخلاف المادة والصورة والجنس والفصل المحتاج بعضها الى بعض لتصابهوا بهما .

فالان لا يخلو اما ان يكون طباع كل جسم من الاجسام الديمقراطية يساوي للآخر - ولاقل واحد منها لواحد آخر - او يكون الجميع متخالفة الطباع بحيث لا اشتراك في الطباع بين اثنين .

اما على الشق الاول، فنقول : النعمان النصفين اعني اتصالهما وافتراق الجسمين اعني انفصالهما بحيث يمنع ارتفاعه اولا ، وعلى الثاني ثبت المراد من تجويز الفصل والوصل في تلك الاجسام .

وعلى الاول لا يخلو لما ان يكون الامتناع لامر ذاتي ام عرضي لازم او مفارقة فان كان الثاني فكذلك ، لان المطلوب تمهيد اثبات الهيولي كما سيظهر و هو انما يثبت بامكان شيء منهما وان لم يقع بعد في الخارج لمانع لازم كالفلك او معارق كالصخر والصلابة في بعض الاجسام التي سماها الرياضيون المحسوس الاول لا يحتمل القسمة عند الحس ، وبإزاءه الزمان الذي يقطع فيه الحركة ذلك الجسم وهو المحسوس الاول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم افلاطون في كتاب النواميس الالهية . وهو الزمان الذي اذا تحرك المتحرك كالنقطة الجوالة او الهابطة فيه دائرة عظيمة او خطا طويلا يراهنا الحس مجتمعي الاجزاء معا وان لم يكن كذلك في الواقع وان كان الاول ، فيجب ان يكون نوعه محصورا في واحد والمفروض خلافه .

واما على الشق الثاني فنقول : تلك الاجسام و ان تخالف بحسب الطابع و المور الا ان الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام مهية نوعية منحصلة في الخارج وانما يختلف افرادها من حيث هي افرادها بامور متصافاة اليها من خارج

وقد مر في مباحث المية بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الذى هو مادة الانواع وبين الجسم بالمعنى الذى هو جنس، فالقصول عوارض خارجية منضمة بالقياس الى المعنى الاول ومنمات داخلية مضمونة منضمة بالقياس الى المعنى الثانى ، فجسمية اذا خالفت جسدية اخرى كانت بامور خارجية سواء كانت جواهر صورية او اعراضا واما جسم اذا خالف جسما آخر مبايناً له فى النوع كانت بامور داخلية وعدم الفرق بين هذين المعنيين مما يفلط كثيراً .

وبالجملة لاشبهة فى ان الصور الامتدادية وهى تمام حقيقة الجسم بما هو جسم فى جميع الاجسام امر واحد نوعى محصل ومقتضاها فيها واحد وما يجوز ويمتنع لها فى بعض الافراد يجوز و يمتنع فى الكل ، فحيث لو كان الانقسام بين الجزئين المتصلين مقتضى ذات الطبيعة الامتدادية يلزم ان يكون الاجسام و الامتدادات كلها متصلا واحداً ، و لو كان الاشكال بين الجسمين المتصلين ذاتيا لها لم يوجد شيء من تلك الطبيعة متصلا واحدا بل لم ينحقق لامي الصل ولا فى الوهم و ذلك ضرورى البطلان ، و المعواهر الفردية مع استتالة وجودها ليست من افراد تلك الطبيعة بحسب مفهوم الاسم وعرحه .

فهذا تقرير البرهان على ان القسمة الاشكالية لا يتفق عند حد فى شيء من الاجسام من حيث الجسمية ولا حاجة الى دعوى التشابه فى الاجسام ، سواء كانت الدهوى مقدمة برهانية او مسلمة عند الخصم كما فى الاقضية الجدلية .

ولذلك اكتفى الشيخ ببيان واحد فى اثبات القسمة فى الاجسام الديمقراطيةية والفلكية وجعل المانع عن الانقسام فى الملك لانما ، و فيها ذاتلا ، وجعل المانع فى التيبيلتين خارجا عن الطباع المشتركة ، وان كان المانع فى الملك داخلا فى جوهره بما هو نوع خاص من الجسم لهما هو جسم فقط ، وكلما لزم المانع اودخل فيه فمن حق نوعه ان لا يكون الاشخما واحداً لم ينقسم .

مخلص آخر

لوقف النظر عن تشابه الاحسام المتفصلة لثم البرهان ، لان النظر في جسم مفرد وقبوله للتبعض الوهمي يوجب ان يقبل الجزء المقداري ما يقبله الكل والعكس ، لنشابه الكل والجزء ، فان من الحقيقة الامتدادية وما يطابقها ايضا ان اجزائها المقدارية جزئياتها ، فللكل وجود بالفعل وتشخص عيني وللجزء وجود بالقوة وتشخص ، فيجوز بحسب الهوية المشتركة ان يعرض لاحدهما ما يعرض للآخر والعكس ، فليجز ان يكون المتصل متصلا والمتصل متصلا .

س : جزء الجسم يلزم ان يصح كون مقداره كمقدار الكل ، فلم يبق فرق بين الجزء والكل .

ج : كلية الكل يمنع ان يكون مقدار الجزء مثله ، فهذا من ضرورات تبين الكل كلا والجزء جزء ، والا فالتبادل كان جائزا من حيث الطبيعة .

س : فما تقول في الفلك من حيث كونه فلكا حيث امتنع الفصل على اجزائه لاعلى المجموع .

ج . ليس للفلك بها هوفلك جزء مقداري ، لان طبيعته المتنوعة لجوهره امر روحاني غير سارفي الجسم ، فالمقسوم بحسب الفرض مادة الفلك لا فلكيته كما ان المقسوم من الحيوان قابله لحيوانيته .

وهيهنا شبهة مشهورة اعيت الفحول في حلها : هي ان معني الاستدلال على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين بمعنى واحد في الموضعين ، فيكون مغالطة لا دليلا وهو ان ما يقبله الاجسام الديمقراطية و اجزائها ليس الاتصالا فطريا واتصالا خلقيا ، وما يقاس عليهما من تجويز النعام الاجسام واتصال الاجزاء صفتان طارئتان ، وكذا لفظ القبول في الاولين بمعنى الاتصاف الذي يجامع الفعلية ولا ينافي اللزوم ، وفي الاخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذي لا يجامع الفعلية ، فمقتضى اطراد حكم

الطبيعة الواحدة في جميع الجزئيات هو جواز (١) الاتصال والوحدة في كل من تلك الاجسام بحسب اول فطرتها والاتصال والتعدد في اجزائها كذلك .

ولا يكفي ثبوت هذا المعنى في تمهيدات ثابت الیهولی بل لابد من التوصل فيه الى امكان طرء الوصل بعد الفصل او الفصل بعد الوصل ، فان المعوج الى الیهولی في كل موضع الامكان الاستعدادي المفاير للفعلية في الوجود دون الامكن الذاتي المجامع لها فيه الا في ضرب من ملاحظة العقل واعتباره كما ستعلم انشاء الله .

* وقد اجاب شيخنا واستادنا سيد اعظم الاعلام وسند اكابر الكرام ضاف الله قدسه بان قبول القسمة الوهمية مساوق لامكان القسمة الانشكائية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لازم او زائل ، اذ لو امتنع الانشكاك عليه لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الاوهام الاختراعية ، ولم يكن حيث قد فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المفارقات الذوات ، ولا شك ان فرض الانقسام الوهمي من

١ - اقول اذا جاز ذلك بالنظر الى طبيعة الاجسام و اجزائها بحسب اول النظر فلابد من محسوس للاتصال والتعدد للاجسام والاتصال والوحدة لاجزائها فان نسبة التفاعل اليها واحدة والتخصيص بلا محسوس محال والمخصص ليس الا استعداد المادة و الیهولی فوجب ان يكون كل من الاجسام المذكورة مركباً من الیهولی والصورة فليست هي المادة الاولى كما ذهب ذي منراطيس فظهر مما ذكرناه ان ثبوت هذا المعنى يكفي في اثبات تسميد الیهولی ثم لا يخفى ان ما ذكرناه ماخوذ مما ذكره ومقام عليه البرهان ايضاً من ان استعداد افراد النوع الواحد انما يكون بالموارض المادية وان المادية له يكون نوعه ملحقاً في شخصه وايضاً ببيعة العقل لا تفرق بين الفطرة الاولى والثانية في جواز هذا المعنى بالنظر الى نفس الطبيعة فان الطبيعة اذا لم تكن آية من الانشكاك والاضلال بالنظر الى ذاتها في اول الفطرة لم يكن آية عنهما بعد الفطرة بالنظر الى ذاتها ايضاً فان الذات واحدة في اول الفطرة وثانيها وان عرض للذات بعد الفطرة ما قام به من الانشكاك كان الامتناع لما مضى و هو لا يمكن الامتناع الذاتي ، فانهم ،

(اماميه)

المعاني الاتزائية وخصوصا اذا كان منشأ اختلاف عرضين .

بحث و كشف

هذه متقوض بالزمان فانه عندهم متصل قابل للقسمة الوهمية غير قابل للقسمة الاتصالية وايضا توهم القسمة وان سلم كونه مساوقا لتجويز وقوعها في الخارج ، لكن تجويز العقل وقوع امر لا يستلزم امكانه الذاتي فضلا عن الاستعدادي ، اذ هما جود العقل ههنا في بلدى النظر .

ثم اذا قام البرهان بغير خلافه ، ثم اذا لم يكن ممثلاً قابلاً للاشكال الخارجى لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه كتوهم القسمة في المجرى لظهور الفرق بينهما ان هذا مستند وذاك خارج عن جنس الامتداد ومالا لامتداد ولا وضع له يكون تقدير القسمة فيه اختراعا معينا من العقل
ثم ان لا بطلان لهذا المطلب دليلان آخران :

احدهما : وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام كما يدل عليه التجربة في القارورة الضيقة الرأس البجذابة للماء بعد المص الصياحة في النار بعد السدم مع كون الخلاء محالا .

وثانيهما : ان كلامنا تلك الاجسام لو كان بسيطاً ذاتية واحدة كانت كرية الاشكال لماسيجىء فيحصل بينها فرج خالية والخلاء محال وان كان مركباً من اجسام مختلفة الطبايع لم يكن متصلاً واحداً هذا خلف و ايضاً اجزاؤها يكون متداخلة الى الاشكال والرجوع الى احيائها واشكالها الطبيعية ، فيلزم ما لزم اولاً من وقوع الخلاء

الفن الثاني

في البحث عن حال الهيولى مهيبة وحقيقة وفيه فصول:

فصل (١)

في الإشارة الى مهيبة الهيولى من جهة مفهوم الاسم و اثبات وجودها وتحقيق انبعاث بحيث ما لكر احد له اقل تمييز

ان في الاجسام منغنايتا وارد عليه الصور والبيئات ولها خميرة يختلف عليها الاستحالات والانقلابات ، ولا يحتاج الجمهور في اثبات وجود امر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم اعنى المادة القابلة لوجود هذه الحوادث واللواحق ونحوها ، فان كل من له اسنبيال مغاظة علمية ، يعلم ويعتقد يقينا بالفكر او الحدى ، ان التراب يصير نطفة والنطفة تصير جسد انسان او حيوان والبند يصير شجراً والشجر يصير رمادا او قسما .
واذا قيل انه خلق من الماء بهرا ومن الطين حيوانا ، لا يخلو اما ان يفهم من هذا القول ، ان النطفة باقية نطفة والطين طينا ، ومع هذا فهو بشر وحيوان ، حتى يكون في حالة واحدة نطفة وجسد انسان او طينا وحيوانا واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين .

ثم حدث حيوان او انسان فبعثه ما خلق الانسان من نطفة ولا الحيوان من طين بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء آخر حصل جديدا بجميع اجزائه ، واما ان يكون الجوهر الذى كان فيه الهيئة النطفية او الطينية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسانية او صورة حيوانية ، والقسمان الاولان باطلان عند الكافة ، وليست مما يعتقدهما العامة ولذلك كل من زرع بذراً لينبت شيء منه او تزوج ليكون له ولد يفرق بين ولده وغيره بانه من مائه ويحكم على الزرع بانه من بذرده وعلى الفرخ بانه من بيضه .

اولا ترى انه لا يحصل في الزداعة من البر غير البر ومن الشعر غير الشعر ولا في التوليد

من الانسان غير الانسان و من الفرس المحض الغير الفرس ومن العمار غير العمار ومن
المزدوج من القسمين غير المزدوج من صفات كل منهما .

ثم ان جميع ما جدوا عنه مما ندلا يلتمت اليه العاقل اتطن بل يكذب بمجرد الحدس
الانسانى ومثل هذا الانسان يكذب نفسه فى احكام كثيرة الا انه لا يستحيى عن نفسه ومن لا
يستحيى عن نفسه لا يستحيى عن الله ، لانه اقرب اليه من نفسه

فظهر ان الهبولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لاحد بل وقع الاتفاق من العقلاء مع
افتراقهم فى الآراء على ثبوت مادة يتواردها عليها الصور والصفات الا انها عند الاخر اقيين ومن
يبهم نفس الجسم الذى هو امر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه ، فمن حيث
جوهرية يسمى جسما ومن حيث اضافته وقبوله للصور والمقادير ، يسمى مادة .

وعند المشائين ومن يحدو عندهم جوهر بسيط يتقوم بجوهر آخر يعمل فيه
يسمى سورة ينحصل من تركيبها جوهر وحدانى الحد قابل للمقادير والامراض
والصور اللاحقة وهو الجسم فالجسم عندهم كى فى حقيقته من الهبولى ومن الاتصال
القابل للاهاداثة والذاتية وهو صاحب ذمقراطيس اجسام متعددة بسائط غير قابلة للفصل .

وعند قوم آخرهم المتكلمون على تفصيصهم وتكثرتهم هو الجواهر الفردة التى
يتقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزلة السورة عند المشائين الا انه
عرض لا يقوم بذاته بل بمحله و السورة جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذى
هو الهبولى .

لهم من ذم ان الامتداد الجسمانى عرض فى المادة والجسم مركب من الهبولى
والاتصال العرضى يكون مذهبهم اشبه بمذهب من مذهب المشائين وبقي العرق بينهما
بان تقوم جوهرية المحل فى الوجود يكون عنده باسماء سورة ، وعند هؤلاء بذاته
مع اتفاقهم على تقوم الجواهر المركبة بالعرض القائم بالجزء الاخر منه بحسب المية
ويكون المحل فخصا واحدا عنده والخصا متعددة عندهم .

ولعبة مذهب المتكلمين الى هذا المذهب كنسبة مذهب فيمقراطيس الى

مذهب الاشراقيين ، لان هذين مشتركان في عدم جسمية الهول مع جوهريتها و قبولها للانقسام ومفترقان في ضلية الاقسام وعدمها ، و ذاك مشتركان في جسميتها ومفترقان في كون الاقسام جميعها حاصلة بالتأمل او بالقوة .

والهول عند المعائين استمداد محض و عند غيرهم ذات وجهين قوة من وجه وفعل من وجه ، و ستعلم ان جوهريه الهول لا يوجب كونها امرا بالتأمل محصلا . فان قلت : المذكور في كتب الممتزلة ان مبادئ الاجسام عند النظام واسماها هي اللون و الطوم و روايح ونحو ذلك من الاعراض ، فلم يكن هول الاجسام عند المتكلمين كافة جوهراً .

قلت : نعم الا ان هذه الامور عندهم جواهر لا اعراض

و تقرير هذا المذهب على ما صودف ان مثل الوهميات والعقليات كالاكوان والتأثيرات في كتبهم و الآراء والاعتقادات والالام واللذات وما اشبهها كلها اعراض لا دخل لها عندهم في حقيقة الجسم قطعاً واما الالوان والاضواء والطوم و الروائح و الاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة و البرودة وغيرهما ، فمعد النظام و من تبعه جواهر بل اجسام حتى صرح كما هو المتقول هنا بان كلاً من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة .

ثم ان تلك الاجسام اللطيفة ، اذا اجتمعت و تداخلت ، صار الجسم الكثيف الذي هو الجماد اما الروح ، فحسم لطيف هوشى واحد و الحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كل هذه الامور اعراض الا ان الجسم عند ضاردين عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض و عند الآخرين جواهر مجتمعة يحلها تلك الاعراض .

وقد وجد قريبا من زعمنا هذا شخص من المشتغلين بالبحث و كان مصرّاً على ان الماد طوبعتمرا كمقوان الارض بوسعترا كمة ، وهكنا سائر الماصر (الاعراض خل) وهذا اشنع مما نسب الى النظام وما وقع في بعض الكتب كالمواقف وغيره ، من ان الجسم

ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والتجارب ليس على ما ينبغي .

والصواب ان يذكر مكان النظام ضرار على ما في سائر الكتب .

وربما يوجه كلام المواقف : بان الكلام فيما هو جسم اتفاقا و النظام يجعله مجموع اعراض بسببها جواهر بل اجساما ، فهو يوافق التجارب وخالف القوم في المعنى الا ان الاحتجاج عليهما ، بان العرض لا يقوم بذاته بل لابد من الانتهاء الى جوهر يقوم به ولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام متخالفة ، فلا يكون جواهر لا يلام هذا التوجيه ولا ينتظم على رأى النظام حيث زعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في اتساعها قائمة بذواتها وان لم تكن متماثلة لجواهر الاخر كالحرارة مثلا .

وبهذا يظهر ايضا ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه .

واما الجواب بمنع تماثل الجواهر - فجدلي لا يناتى على منذهب المانعين ، حتى لو قصد الالتزام لم يتم المراء ، بل الاقرب ان الاجسام بما هي اجسام متماثلة عند الحكماء والمتكلمين ، لأن ذلك مناط اثبات الصورة النوعية عندهم واثبات الفاعل المختار عند هؤلاء والقائل بالاختلاف انما هو النظام

وما اسخف ما في كلام صاحب المواقف تأييدا لمنذهب النظام واصلاحا لفاسده وترويجا لكاسده - ولن يصلح المطارما افسد الدهر - من انه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلية في حقيقة الجسم ، فيكون الاختلاف هائلا اليها وكأنه لم يفرق بين التجانس بحسب المفهوم والتركيب الذهني وبين التماثل في الوجود والتركيب الخارجى وعلى تقدير التركيب العقلى والاتحاد الجنس .

فلقد دريت ان المميز التفصلي لا يجب ان يكون مهية مندرجة تحت مقولة عرضية ولا جوهرية ، فالاجسام اذا اتحدت مع سائر الجواهر في الجوهرية فعنا و

كان الجوهر جنساً لها عقلاً ، فلا بد من امتيازها بخصول يتحد معها في الوجود يكون كل منها جبره عقلياً لا تأسل لها في الخارج ، والطوم و الروايح ليست كذلك واما اذا اتحدت الاجسام بعضها مع بعض او الجواهر بعضها مع بعض اتعادا نوعياً او كان كل منها مركباً من الجوهرية او الجسمية مع امر آخر على اختلاف وأى الحكماء والمنكلمين (١) حتى يكون التركيب خارجياً و جنسية الامر المفتركة جسماً كان او جوهرراً اذا وضع بضرب من الاعتبار على الوجه الذى اشرنا اليه من تعيين المادة الخارجية جنساً مع كونها متعددة الحقيقة خارجاً وعقلاً باعتبار ، فلا يلزم الادخولها في حقيقة بعض الانواع بماهى انواع لافى حقيقة الجسم بما هو جسم كما هو مذهب الاشرائيين من تقوم الاجسام النوعية بالاعراض كما هو مذهب النظام ، فان مذهبها محض الجواهر فكيف توجه بما ذكر لافى حقيقة الجسم بما هو جسم .

ثم العجب كيف ذهل عما ذهل فى توجيه مذهب و اصلاحه من الوقوع فى ورطة اخرى وهى عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء القوى بانتفاء ما يتقوم به وهو جملة الاعراض الغير الباقية باعترافه .

و قد اشار اليه بقوله و لذلك ان الاعراض لا تبقى و الجواهر باقية ، فلو لم كون الجواهر غير مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من لاعراض و حيثئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ، و هل هذا الانقاض فى الكلام .

١- فان المسائل من الحكماء و الجمهور من المنكلمين جعلوا المادة المفتركة هى الجوهر الذى لا يكون جسماً والاشرائيين من الحكماء وذو مقارطين واسحابه والنظام من المنكلمين جعلوا المادة المفتركة جسماً على الاول يكون التركيب من الجوهرية مع امراس وعلى الثانى يكون التركيب من الجسمية مع امر آخر فتهير .

(اسماعيل وه)

فصل (٢)

في الاشارة الى مهية الهيولي عند المحصلين من المشائين

قد عرفوا الهيولي بانها الجوهر القابل للصورة و هو بحسب الظاهر منقوض بالنفس لانها جوهر قابل للصورة فالادلى ان يقيد الصورة بالحسية .

و منهم من قيد التعريف بكون القابل بحيث لا معنى له الا القابلية .

وفيهِ خلل لا لما ذكره الشيخ الالهي في المطارحات على ما سنذكره ، بل لان في النفس (١) جوهر ا هيولاني (٢) لا معنى له الا القابلية ، لانه متعدد بمعنى نحو

١ - و هذا الجوهر هو المسمى بالمثل الهيولاني وهو المادة للنفاء الثانية كما ان الهيولي الاول هي المادة للنفاء الاولى .

(اسماعيل د)

٢ - اقول فيلزم وجود قسم آخر للجوهر وراء الخمسة المعهورة فان هذا الجوهر الهيولاني لا يكون مثلاً لكون المثل مثلاً مستأزكون هذا الجوهر قوة محضة وكذا لا يكون صورة لذلك بهينه ولا يكون هيولي ولا جسماً و هو ظاهر فلو لم يكن نفساً كان نفساً سادساً وهو خلاف ما ذكره المصنف في تقسيم الجوهر الى اقسام ولو كان هذا الجوهر غير النفس لزم ان لا يكون النفس قابلة للصورة العقلية متصفة بها مستكملة بها مثرقة الهابل القابل للموسوف المستكمل الصاعد اليها يكون هذا الجوهر الهيولاني واللام باطل ضرورة و اتفاقاً من المصنف ، فالحق ان هذا الجوهر الهيولاني هو النفس و ما ذكره من امتناع كون شيء واحد قوة ومثلاً وان كان بالنسبة الى العيشين ومادة لهي و صورة لهي آخر انما يتم ويسلم في نعاء واحدة و = بالمتناهية بحسب نعاء واحدة يتم دليل اثبات الهيولي فان نعاء الهيولي والصورة نعاء واحدة وهي النعاء الثانية الدائرة التاسعة فننطق .

(اسماعيل د)

المعقولات الصورية ، كما سنحققه و ليس هو نفس النفس ، لان النفس بما هي نفس صورة كمالية للمادة الجسدانية فلا يكون استعداداً نحو الكمال العقلي ، لاستعالة ان يكون امر واحد بما هو واحد فلا وقوة ، وان كان بالقياس الى شيئين و لان يكون صورة لامر واحدة لامر وان كان الامر ان متباينين .

وذلك لان اتصاف الشيء بمختلفين بالاضافة الى امرين انما يجوز ويصح اذا لم يكن ذلك الشيء حقيقته محض حقيقة احد المتخالفين و فبما نحن فيه كذلك . اما الهيولى فانها محض القابلية والاستعداد عند المشائين .

واما النفوس والصور ، فانها فعلية في انفسها متعلقة بالقوة والاستعداد مدفوعة بها شوب وجودها بوجود الهيولى الخارجة عن ذاتها ، وعلى ذلك بناء منذهبهم في تركيب الجسم المطلق من الهيولى والصورة .

واما ما اوردته الشيخ الالهي في اوائل طبيعيات كتابه : بان القابلية واستعداد القبول ليست اموراً جوهرية بل ينبغي ان يتحقق القابل في نفسه حقيقة حتى يقبل امراً آخر ، ويضاف اليه انه قابل لامر آخر و حامل الصور ليس نفس الاستعداد ، فان الاستعداد هو استعداد لشيء له في نفسه حقيقة .

بلى لا يمنع ان يكون الجوهر الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول كما ان النفس يسمى نفساً باعتبار تدبيرها للبدن ، فيكون هذه الاضافات احراء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية .

ففيه بحث لان نسبة القابلية والاستعداد الى الهيولى كنسبة الفاعلية والايجاد الى البارئ تعالى ، فكما دل البرهان على ان سلسلة التأثير ينتهي الى مؤثر يكون بذاته مؤثراً والها وليست الهيئة و تأثيره بصفة زائدة و الا لكان مفتقراً في اتصافه بتلك الصفة الى امر يضم اليه والى الهيئة سابقة على هذه الالوية وهو ممنوع لا نجراؤه الى لروم الدور او التسلسل الباطلان بالذات كما سنحقق في مقامه فكذلك سلسلة الحاجة و الافتقار الاستعدادي ينتهي الى شيء ذاته محض العاقبة والافتقار و = كما ان

معنى عينية الصفات في الوجود هو الأول جل اسمه ليس ان المفهومات الإضافية التي لا وجود لها الا في العقل هي عين ذات الشيء الذي هو صرف الوجود المجهول الكنه . بل معنى ذلك كونه بذاته منشأ لحكاية تلك الصفات ومنبعا لاعتراعها عقلا كما انه منبع لوجودات الاشياء خارجاً فكذلك حكم عينية الاستعداد للهبولي ، فانها عبارة عن جهة فقر الاشياء وقصوراتها في الوجود العيني كما ان الامكان الدائري عبارة عن جهة فقر الذات وقصورات الميات بحسب تقومها في مرتبة الذات والمهية ولا يلزم بحسب على احد ان كون الشيء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لا يوجب كونه من مقولة المضاف بالذات لان المتخالفين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الاخر وليس كذلك حال الوجودات العينية اذا كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الاخر والا لكان جميع الوجودات داخلة تحت جنس المضاف بالذات وليس كذلك .

بيان ذلك: ان الجاهل بنفس ذاته جاهل والمجهول بنفس جوهره مفاض و بالجهل البسيط مجبور ، فالباري بنفس حقيقته القدسية قياس للاشياء ومع ذلك تعالى عن ان تكون واقعة تحت جنس فصلا عن وقوعه تحت جنس المضاف الذي هو اضف الاعراض .

واما النفس في نفسياتها فان كانت بجوهرها متعلقة الوجود بغيرها متعلقا شوقيا تدبيريا او طوليا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقة بغيرها بالذات وان كان نحو العلاقة مختلفا وان كانت النسبة جائزة الزوال والانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهبولي بغيرها قياس بلا جامع .

واما قوله قدس سره بعد ذلك : ولا يجوز ان يقال الامر بالجوهر حقيقة نفسه متقومة بالقوة و الاستعداد ، و هو نفس الاستعداد ، فان جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح ان يكون عرضا ، والالم يكن الشيء جوهر امضا بل مجموع جوهر وعرض

فالجواب ان كثيرا ما يبر عن حقايق الفصول الذاتية بلوازمها المرضية كما
مرد كره غير مرة ، وهذا من باب تعريف القوى بافعالها الذاتية فالقوة الماعلة يعرف بعملها
الحاس والقوة الانفعالية يعرف بانفعالها .

و الحق ان تعريف العقل بادراك المعقولات وتعريف القوة الحيوانية بالاحساس
والتحريك ، والقوة النباتية بالتنذية والنمية كلها مما اقيمت مقام الحدود وان كانت
المذكورات بظواهر مفوماتها اى اضافية ، لكن الفصول الحقيقية هي ما يبر
هنا بهذه الامور التى هى علاماتها ولوازمها .

اذلا يمكن الحكاية هنا الابهة اللوازم وكذلك الحال فى الهولى وسائر
القوى الانفعالية من حيث انها انفعالية والسرفى الجميع ان انحاء الوجودات البسيطة
لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم او بالمشاهدة الاشرافية ، وان ذا الحد المنطقى
المركب من الجنس والفصل ليس الالهية الكلية النوعية

وربما يكون الوجود نحو ابيضا والهبية اللازمة له مركبا جدعا من جزئين
كل منهما داخل فى الهية خارج عن ذلك الوجود الا انها بجزئية حكاية عن حقيقة
ذلك الوجود لازمة له بحسب حاق مرتبه ، فيخطر الانسان الى ذكرهما عند الاشارة
اليه فيقال لهما حد ذلك الوجود اضطرارا مع ان الوجود مما لاحد له . وقد حقق
الشيخ هذا فى الحكمة المشرقية .

وقريب منه ما أورده شرف الله نفسه فى كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك
الاشكال حيث قال : وهىنا سؤال وهوانه ان كان فصل الهولى هو الامكان و
الهولى جوهر و فصول الجواهر جواهر ، فيجب ان يكون الامكان جوهرأ ، وقد ابطال
هنا وان لم يكن الامكان فصله ولا انه لازم فقد كان قبل الامكان ممكنا لا بها لانتفك
عن الامكان .

والجواب عن هذا : ان فصل الهولى لا يعرف لان الهولى من حيث هى هولى

مجردة ليس ممكنا ولا غير ممكن بل يلزمه الامكان معناه انه اذا عقلت عقل معها الامكان فلا ينفك عنه انتهى كلامه .

وهو كما يظهر عند التعمق عين ما ذكرناه . اذ غرضه ان الهولي لكونها جوهرًا بسيطًا و فصول البسائط الوجودية يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها المنزعة عن حاق حقيقتها عندنا ينصور في الذهن و لو بحسب التقدير و الهولي ليست حقيقتها الا قوة الحقائق و = امكانها الاستعدادي كما يدل عليه برهان وجودها .

فهذا الامكان تمام ذاتها و كمال حقيقتها من حيث هي قوة الصور الجوهرية كما ان الحركة كمال ما بالقوة من الاوصاف العرضية من حيث هو بالقوة فيها .
واما ما اعترض ثالثا بقوله و الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له كيف و قد قيل ان الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصوله ، فاذا كانت الهولي هي الاستعداد او جزئها الاستعداد للصورة ، فلا يبقى مع الصورة و كلامنا في حامل الصورة .

فجوابه ان وحدة الهولي كما سنحقق وحدة مبهم لان لها في ذاتها استعداد كافة الصور والاعراض . وكلما خرج منها الى الفعل بطل ما يصبه من الاستعداد فلم يكن الهولي استعداداً له بل لغيرها .

ولهذا قيل ان وحدة الهولي جنسية ليست شخصية واولوا كلام من قال من الحكماء : ان هولي عالم العناصر واحدة بالشخص بان غرضه ان الهولي لها تشخص حصل لها من الهيئة العارضة من الصور والاعراض جملة ولا شك في ان مجموع الجواهر والاعراض تشخص واحد .

و تحقيق ذلك ان للهولي في ذاتها لكونها امرا عقليا وحدة كوحدة عارضة للمعتولات المشتركة بين الحقائق المتكررة النوعية في الذهن عند ملاحظة العقل اياها واحدة في الذهن متشخصة بتخصصات العقل ، فعال الهولي في وحدتها الشخصي

العقل كمال الاحساس في وحدتها الذهني الاشتراكي .

وكثيراً ما يصرح الشيخ واترا به ان للجنس الذي للمركبات استعداداً لوجود الفصول ومع ذلك اتصافه ببعض الفصول لا يبطل استعداده لسائر الفصول ، وذلك لان وحدته مبهمه تعامع التكثر كما ان تشخصه لا يابى العموم والاشتراك فكذلك حكم الهولي في كونها استعداداً ، فانها ليست استعداداً واحداً بل في كل مرتبة يقترن بصورة نصير استعداداً لصورة اخرى .

وايضاً الحكماء فرقوا بين القوة والاستعداد بسوجه ثلثة ذكرها الشيخ الرئيس في بعض رسائله وذلك لان القوة يكون على الضدين بالسوية فسان كل اسان يقوى على ان يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح ومنهم من هو مستعد للحزن وكذلك الحكم في الغضب والخوف وسائر الاعمال .

ولان القوة ما تكون بمدة والاستعداد يكون قريباً والقوة يتفاوت شدة وضعفا والاستعداد لا يكون الا واحداً هو القوة الشديدة .

وبالجملة الاستعداد استكمال للقوة بالقياس الى احد المتقابلين فالهولي الاولى هي بالقوة كل شيء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج العموق عنه الى زواله وبعض ما فيها لا يعوق عن بعض آخر ولكنه يحتاج الى ضمنية اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هي قوة بمدة .

واما القوة القريبة ، فهي التي لا يحتاج الى ان يقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي يتعمل عنها ، فالشجرة مثلاً ليست بالقوة مفتاحاً بل يحتاج الى ان يلقاها اولاً قوة قالة ثم ناشرة ثم ناحتة ثم بعد ذلك منتهياً لان يتعمل من ملاقات القوة الفاعلية المفاحية فيصير مفتاحاً .

فظهر ان الهولي ليست استعداداً واحداً نعم صورة واحدة حتى يبطل ذاته بوجود تلك الصورة بل هي قوة مطلقة لجميع الصور وليست في ذاتها واحدة بالعدد بل بالمعنى .

و ليست ايضا جوهرأ مستقلا في الوجود حتى يكون وحدتها وحدة معينة بل هي في وجودها تابعة لوجود صورة ماعطلة يحصل طبيعتها المطلقة محصل واحد بالعدد مستقل في الوجود و يقيما مقيم عقلي مشخص .

و ان اردت ايضا ذلك فانظر الى حال البدن كيف يصحبه قوة مستمرة للميئات والصور المتبدلة للأعضاء وغيرها واستعداداتها المتعاقبة فلم يزل يلزمه مادام في هذه النشأة بقس وبعبء قوة مستمرة نحو الاستكمال طور بعد طور وحالات حال بحيث يتبدل فيه جميع الصور التي للأعضاء والامواج و مع ذلك يحفظ الوحدة الشخصية للصور المطلقة و للاستعداد المطلق بقس شخصيته باقية من اول العمر الى آخر الاحل .

ففس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصية و وحدة البيولي التي هو قوة محضة مستمرة الى آخر الدهر مع تبدل الصور وتعدد الاستعدادات، وسيجيء فصل اوضح في مباحث التلازم ان شاء الله تعالى .

و من هناك يظهر خطأ جماعة من المتأخرين كالعلامة الخنري و غيره . زعموا ان البيولي شخص واحد يتوارث عليه الصور والميئات ومثلوها بالبحر والصور بالامواج و لو عكسوا الامر لكان يعبه ان يكون اولى . فان وجود البيولي تابعة لوجود الصورة فكيف يكون المنبوع متعددا و التابع بما هو تابع واحدأ شخصا . وقد برهن على ان ما بالفعل مطلقا متقدم على ما بالقوة واما القوة الجزئية ، فهي متقدمة على الفعل الذي هو قوة عليه و كل قوة تابعة لفعل متقدم وهي امكان لفعل يتقدم عليه و يضاف اليه ، فالقوة على الرجولية تابعة للصورة الطفولية مقترنة بها والقوة على الطفولية تابعة للصورة النوية والقوة عليها تابعة للصورة النحوية . والقوة عليها تابعة لصورة الغذاء .

و هكذا متعاقبة الى ما يقارن صور البسائط . ثم يعود الى صور المركبات تارة اخرى بنير واسطة او برودة من بسيط الى بسيط حتى ينتهي الى

المركب ، فلا يزال الاستعدادات تابعة للصور بوجه و الصور تابعة للاستعدادات بوجه آخر كالمند و الجزر للبحر و الطلوع و الغروب للفلكيات و القبض و البسط للصوفى .

واما النقض على التعريف الذى ذكرناه للهولى اى الجوهر القابل للصور الحسية بان من الصور الجسمانية ما ليست بحسية سيما صور الافلاك ، واما غير محسوسة

الجواب : ان المراد منها ما يقبل الاشارة الحسية و ان اسم يمكن امرأ مدد كما باحدى الحواس الظاهرة واطلاق الحسى على ما يقابل العقلى شائع كثير . ولاحظ ان يورد في تعريف الهولى بدل الحسية الجسمانية فيقول : الهولى جوهر قابل للصور الجسمانية ثم يعرف الجسم بانه جوهر من شأنه ان يعقد بالاشارة الحسية او يمكن فيه فرض تلك مقاطعات على التقاطع العمودى كما مر .

فصل (٣)

في اثبات الجوهر الهولاني

لما بطل المذاهب القائلة بانفعال الجسم الى اجزاء لا تقبل القسمة المقدارية اصلا جوهرية كانت كما عليه المتكلمون تبعاً لعبارات بعض من تقدم عهده عهد افلاطون و ارسطو من الفلاسفة قبل نضج الحكمة و تمامها او عرضية (١) كما عليه النظام والضرار والنجار ، اولا تقبل الفكية فقط دون غيرها ، كما رءاه بعض آخر مثل ذيقرطيس واصحابه ثبت ان حقيقة الجسم غير حارجة عن اتصال و متصل

١- او بحسب الواقع ونفى الامر سواء كان القائل به قائلاً لمرضيتهما كالضرار والنجار

او غير قائل بمرضيتها كالنظام فل الجسم عنده تركيب من الانسوان و الطوم و المرواح و لغيرها من الاعراض المحسوسة ولكن هذه كلها عنده من الجواهر كما مر فلا تغفل .

(اسماعيل هـ)

في نفسه كما هو عند العى قابلا للاتصال ، وليس انفصاله و اتصاله تبادل
الاجزاء وتجاوز هابل زوال الوحدة و حدوث الانفصال او زوال الاتصال و حدوث
الاتصال

وبالجملة مثل هذه الحقيقة لا بد ان يكون وحدتها الشخصية هي ضوابط اتصالها
ومتصلينها ، كما ان وحدة العدد وشخصيتها ليست الا اتصالها وتعددتها ، و كما ان
بطلان كثرة العدد يبطل هويتها الاتصالية فبطلان وحدة الاتصال في الجسم
يبطل هويته الاتصالية ، فاذا تحقق للجسم اتصال وتحقق قبوله الاتصال و تحقق
ان القابل وما يلزمه يجب بقاء وجوده مع المقبول والاتصال نفسه لا يبقى مع الانفصال
لما علمت ان الوحدة مقابلة للكثرة ، فلو لم يكن في الجسم شيء يقبل الاتصال لكان
اما ان يقبل الاتصال مقابله ضده (١) او عدمه .

واما ان يكون الفصل اعداما لهويته الاتصالية بالنمام و ايجادا لهويتين الاتصاليتين
الاخريين من كنم المدمم من غير رابط بحسب الذات بين هاتين وتلك وكذا هذا التهام الهويتين
متصلا واحدا اذا لم يكن قابل غير الاتصال يقبل الاتصال يلزم ان يقبل الشيء نفسه
او يكون الوصل اعداما لهويتين واحداثا لهوية واحد من غير جامع بين هذه وبين
تيناك والاولان باطلان بالضرورة

وكذا الثانيان للفرق الضروري بين الفصل وبين اعدام جسم بكيته واحداث
جسمين آخرين وكذا بين الوصل و اعدام جسمين واحداث جسم ثالث كماء البجرة
يجعل في الكيزان او ماء الكيزان يجعل في البجرة فذلك الامر الباقي في الحالين
هو المراد بالهولي وهو استعداد محض ليس في نفسه هوية اتصالية ليمتنع طريان

١ - بناء التردد على ان الاتصال امر وجودي ومباركة عن حدوث هويتين او عدمي

و مباركة عن دفع الهوية الاتصالية مما من شأنه ان يكون متصلا فلي الاول يكون التقابل
بينهما تقابل التضاد بناء على ان المعتبر فيه المحل مطلقا و على الثاني يكون التقابل بينهما
تقابل المسم والملكة فلا تنقل .
(اصحاح رده)

الكثرة والاتصال عليها مع بقائها بحالها ، ولاهوية اتصالية كالوحدات الجوهرية او غير الجوهرية ليمتنع طريان الوحدة والاتصال عليه بل وحدتها واتصالها بحلول الصورة الاتصالية فيها و كثرتها واتصالها بطريان الاتصال عليها .

ثم اذا ظهر لك ان ادنى مراتب الموجودية بالفعل هو الموجود الاتصالي والاتصالي الذين لاجامعية لشيء منهما بالقياس الى نفسه واجزاء ذاته وان الوجود الاتصالي لما كان ادونهما مرتبة في النخبة والقصور فلم ينل من منبع الوجود الامرتبة الزل من ان يتصف بالنجوه من دون حامل يحمل ذاته حسبما برهن على استعالة جوهرية الافراد الاتصالية .

ويحل كون المتصلات و الاحاد الوضعية موجودا مستقلا والموجود من الموجود الممدى ليس الاعراض قائما بغيره و انما المتالف من الوحدات لا يستحق الانموأهرضيا من الوجود وكذا الغير القار من المقادير لا يسع الا الوجود العرضي كما سنحقق .

فظهر ان لا ادون منزلة من الجواهر المورية الالهوية الاتصالية الجسمية ، ولا شك ان مادة الشيء وجودها انقسم من ذلك الشيء كيف و نسبتها اليه نسبة الشيء الى النمام وقد فرغنا من تحقيق هذا في مباحث العطل الاربع مما ظلك بامر يكون مادة يكون صورتها اضعف الصور ، فهل الاقابل محض لاحظ لها من العملية .

فمثل هذه المادة يجب ان يكون حقيقتها قوة متقومة بفعلها اى فعلية كانت ومادة متحصلة بتعين هادى تعين كان ، حتى انها يستقيم مبيتها بالمثل كما يستقيم بالوصل وينتقوم بالكثرة كما ينتقوم بالوحدة ويبقى مع العناد كما يبقى مع الكون ويقبل الخير كما يقبل الشر و انما يحصل الاستمرار والبقاء لانها لازمة لمطلق الصور المنحفظ نوعينها بتعاقب الاشخاص بابقاء مقيم قديم يديم بعانيته عالم الاجسام وصورها وتوايحها اللازمة ويحفظ انواعها بتوارد افرادها ويبقى وجوداتها وخيراتها و يجبر قصائدها و ضرورها وآفاتها ونقايسها بتعقب امثالها واشباحها .

أبحاث وتحقيقات

قال صاحب البصائر وهو ابن سهلان الساوجي معترضا على الحجة المذكورة ان الاتصال عديم والمعنى لا يحتاج الى قابل يقبله والالكان في العدم قوابل موحودة غير مناهية قبل وجود الاشياء .

ودفعه بان الاتصال ان كان عبارة عن حدث هويتين اتصليتين فذاك وان كان عبارة عن عدم الاتصال فليس كل عديم الاتصال متصلا حتى يكون العقل متصلا والنقطة متصلة ، بل لا يجمع ذلك من اضافة الى محل يبقى معهولة استعداد ما يقابلها ، فكما ان البصر يضاف الى محل وعضو ينصور بصورة المرئي ويقبل قوة بها يرسم الالوان فكذلك المعنى الذي هو بطلان تلك القوة عن العضو القابل نوعا او شخصا وكما لا يقبل السواد البياض ، بل محله كذلك لا يقبل البصر المعنى بل محله فلي هذا القياس لا يقبل الاتصال الاتصال بل محله .

وقد علمت ان قابل الاتصال لكونه محض القابلية يكفيه اقل جهة يتنبأ بها لورود الاشياء عليه لغاية حرية في ذاته عن الصورة فنسبته الى الاتصال وزواله ثم هو دة كنسبة واحدة فيقبل المود ثم المود ، بخلاف غيرها من القوابل الثواني لتصورها بصورها المتقومة اياها الموحية لاستعدادها وقبولها لما يحتاج الى مزيد تأثير من مؤثرة ، يستعمل به وينتقل من احد المتقابلين الى الآخر ، بل ربما يتفعل من احد الطرفين بحيث يبطل استعداده لغيره او للطرف الاخر كالمصور بصورة تمامية لا اتم منها و كالمصور بصورة فلكية او كوكبية لا ضلها ولا بد ولا عساد يشرها الاعلى نحو الفناء المطلق كما هو عند اشراف الملة والمكمة ، فليس حال الهبولي الاولى من هذه الجهة بالقياس الى الوصل و الفصل حال العين بالقياس الى البصر و المعنى وحال الانسان بالقياس الى العلم و الجهل .

بحث آخر

قائوا - : ملئنا ان الاتصال يحتاج الى قابل ولكن قابله نفس الجسم وهو الهولي الاولي لاغير .

و جوابه اننا هنا على ان الاتصال المقوم للجسم ليس ما يتبدل عليه كاعداد الشحنة و امتداداتها فانها لا يخل تبدلها بحقيقة الجسمية بل بكميتها النملية واما الاتصال المقوم للجسمية فعنى زال لم يبق جسم كان اولاهنى يقبل الاتصال ، فالقابل له معنى مباين للجسمية .

فثبت ان الاتصال ليس نفسه هو الجسم وتوضيحه على نمط ثانى الاشكال ان الجسم قابل للاتصال وليس الاتصال بنفسه قابلا للاتصال فليس الجسم هو الاتصال بنفسه ، وفى قوة هذا الكلام ان الجسم لا يعقل الا بالاتصال و كل ما هو كذلك فليس الاتصال خارجا عن حقيقته .

فظهر من هذا القول القياسى ، ان الاتصال غير خارج عن حقيقة الجسم و من القول القياسى السابق انه ليس كل حقيقته ، فكل ما ليس خارجا عن حقيقة شئ ، ولا كل حقيقته فهو جزئيه ، فالاتصال يكون جزء الجسم

فاذا ثبت هذا لزم ان يكون الهولي غير الجسم نفسه فبطل ان يكون القابل للاتصال نفس الجسم بل جزئيه فله جزء آخر غير الاتصال فيتركب حقيقة الجسم عن الاتصال و ما يقبله ، فيكون للاتصال صورة جوهرية ، و القابل مادة جوهرية ، و هذا هو المرام .

بحث آخر

ان بناء الحجة المذكورة على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال لذى هو بمعنى الممتد الجوهرى ونحن لانسلم فى الجسم الا الاتصال الذى قيل انه

من فصول الكم وما سواه ممنوع ، اذا قلنا الذي ثبت من نفي الجواهر الفردة ليس
الا جوهر اشانه الاتصال والامتداد وقبوله للابعاد ، واما ان الامتداد نفس حقيقة الجسم
او جزؤه فلم يثبت .

و ما قيل من انك اذا شكلت الشعة باشكل مختلف تغيرت ابعادها مع بقاء اتصال
واحد ، فغير مسلم فان الشعة المتبدلة الاشكال لا يخلو من تفرق اتصال وتوصل بعد
افتراق فالمطولة اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا
جعلت مستطيلة يفترق فيها اجزاء كانت متصلة ، فالاتصال واحد مستمر على تفرق
الاتصال وتوزع الامتدادات غير صحيح .

و بوجه آخر ان نقول الاتصال الذي يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال
الاتصال لاشك في عرضيته فان الجسم عند توارده الاتصال والاتصال عليه باق بمبينة
ونوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو ، و كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء فهو
عرض ، فالالاتصال الذي يبطله الانفصال عرض .

و بوجه آخر انكم اثبتتم في الجسم امتداداً جوهرياً هو الصورة الجسمية و
امتداداً عرضياً هو المقدار النعيمي والامتداد من حيث مية الامتداد حقيقة واحدة
والحقيقة الواحدة لا تختلف بالجهرية والعرضية.

فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل اشكال
الشعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع ، فهذه وحده ثلاثة يشترك جميعها في نفي
الامتداد الجوهرى عن الجسم ، فهي في الحقيقة ترجع الى انكار الصورة لانكار
الهيولى .

وقد مر ان صاحب التلويحات ذهب الى ان حقيقة الجسم مركب من جوهر
قابل وامتداد عرضى هو نفس المقدار المسمى بالجسم النعيمي بناء على تجويزه تقوم
الجوهر الجسماني من جوهر و عرض قائم به ، ولكن يجاب عن اشكالاته من قبل
المهاين :

اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابداد
الثلاثة على نعت الاتصال .

ولهذا حددتها ولولم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما سبق
من العبارة المنقولة عن الشيخ في الحكمة الفارسية .

وحاصلها ان نفس ذات الجسمية بما هي هي لولم تكن متصلة واحدة في حد
جوهرتها بل كان اتصالها من قبل العارض لكأنه بحسب وجود ذاتها ، اما متألقة
من الجواهر الافراد متناهية او غير متناهية او يكون من قبيل المجردات عن الاحياز
والابداد والجهات ، ثم يعرضها الاتصال و قابلية الاتصال او يلحقها النملق بالابداد
والجهات وكلا الشقين باطل .

فمضى ان يكون الجسم متصلا في حد حقيقته وذاته فقابلية الجسم للابداد اما
يتصور اذا كان متصلا باتصال ثابت له في حد نفسه وما ثبت للجوهر في حد نفسه يكون
اما تمام ذاته او جزئها وجزء الجوهر جوهر فيكون الاتصال جوهرًا .

و نقال ان يقول : ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان تقوم الجوهر بالعرض
ممتنع و لم يتم برهان بعد على استحالة تقومه بعرض هو احد جزئيه القائم بجوهر
هو جزئه الاخر كالجسم عند القائلين بتركبه عن الهولي وعن امتداد عرضي يقوم
بها فذلك الامتداد وان كان معتبرا في حقيقة الجسم عندهم لكنه عرض البتة .

لا يقال : نحن نجري الكلام الى جزئه الجوهرى فيلزم ان يكون ممتدا في حد
نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد له .

لا نقول : هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهولي التي اثبتتم فان الهولي
عندكم متصلة باتصال يرد عليها من قبل الصورة ، فهي في حد ذاتها غير متصلة
ولامتصلة .

واما قولكم لولم يكن الجسم في حد ذاته متصلا واحداً يلزم ان يكون اجزاء
لا تجري كما يستفاد من عبارة الشيخ في الحكمة الملائية والتجرد له عن الاحياز

والامكنة ، فهو ايضا مشترك الوجود .

والجواب عن الموضحين ان عدم اتصال الشيء في نفسه لا يوجب له التركيب من المتصلات الافرادية ولا يستلزم فيه التجرد له عن الاحياز والامكنة في الواقع بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبة ذاته بذاته وانما يلزم ذلك لو اوجب خلوه الشيء بحسب مرتبته عن الاتصال والمقادير والابعاد خلوه عنها بحسب الواقع ، وليس كذلك بل القابل للاتصال لا يمتك من لزوم اتصال ما والاتصال يقابله في الواقع لامتناع تجرده عنه .

فقد ظهر ان قابليته للابعاد لا يوجب ان يكون القابل متصلا في حد نفسه .
هذا ، لكان يجب عن ذلك بان هذا الذي ذكرته من حكاية كون الشيء متصلا في نفس الامر غير متصل في مرتبة الذات ولا متصل ولا متعيز ولا متجرد ، انما يصح اذا كان ذلك الشيء مما لا قوام له بنفسه ولا في مرتبة نفسه ، بل يكون نفسه مع نفسه بالقوة والامكان و يكون ذاته استعدادا محضا متصلا بما يقترنه متصلا باتصاله متصلا باتصاله .

وهذا مما يوجب الاعتراف بكون الجوهر الذي ليس في نفسه متصلا ولا متصلا بهولي متقومة باتصال واحد واتصال متعدد غير مستغنية عما يجعلها متصلة او متصلة في نفس الامر ، فيكون الاتصال جوهرها سوريا يقوم الهولي بوحدته عند الاتصال الواحد وبكثرتة عند الاتصال المتعدد حتى لا يلزم خلوه الهولي في نفس الامر عن التحسم والتعيز ولا كونها مع قطع النظر عن السور اما جوهر فردا او امرا مفارقا لكون مرتبة ذاتها على تقدير جوهرية السورة متأخرة الوجود عن وجود سورة ما ، فجوهرية الاتصال السورى و تقوم الهولي بها يوجب ان لا يكون للهولي مرتبة في الواقع يكون بحسبها عارية عن الاحياز والابعاد .

واما لو كانت الهولي منجوهره بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال ويكون الاتصال عرضا قائما غير مقوم لها بل مقوما للجسم فقط كما زعمه صاحب التلويحات فالمعذور لازم لامدفع له .

وهذا هو الذى حصلناهم الى اثبات جوهرية الصورة

فقد ثبت بهذا البيان ان الحال قد يكون جوهرًا وينزع الامر ايضا فيما ادعيناه من انه لو لم يكن امتداد جوهرى فى الوجود لم يكن لشيء من الكميات المتصلة و المقادير القارة و غير القارة وجود اصلا فكن على بصيرة فى هذا الامر .

واما الجواب عن الاشكال الثانى فبان بقاء جسم واحد شخصى بشخصيته عند تعاقب الاتصال والانفصال غير صحيح بل الصحيح خلافه وبقاؤه بنوءه لا ينافى جوهرية الاتصال .

قوله : كل ما لا يتغير بتغيره جواب ماهو ، فهو عرضى كلام مجمل ينتقر الى ما يبينه .

والحق ان كل ما لا يتغير بتغيره جواب ماهو عن شيء مع بقاءه بحالته الشخصية و لو بحسب ذاته و هويته فهو من عوارض حقيقته و اما اذا تبدل بتبدله الشخص الى شخص آخر فهذا مما يصح كونه من الذاتيات و الجسم اذا طرد عليه الانفصال لم يبق هويته الشخصية بجالها ، بل ينعدم و يحدث بدلها هويتان اخريان .

اولا ترى ان استمرار طبيعة نوعية جوهرية مع توارده اشخاصها و احوالها جواب ما هو فيها عند تبادل جزئياتها لا يدل على كون تلك الاشخاص اعراسا .

نعم ما ذكرناه انما يدل على كون الاشخاص و الشخصيات امورا عرضية للطبيعة ، فان كل ما لا يتبدل بتبدله جواب ماهو فهو عرضى بمعنى محمول خارجى لانه عرضى بمعنى المعنوى فى تقومه الى الموضوع ، فرب عرضى لشيء يكون جوهرًا هو نفسه كما سلف ، فكل واحد من الاتصالات الشخصية عرضى لمية ، الجسم ومع ذلك الجسم متقوم بطبيعة الاتصال هوية واليهولى متقوم بها وجودا و هذا شأن الجواهر الصورية كما سيجىء .

واما الجواب عن الاشكال الثالث فهو من جهتين :

الأول : اتا لانسلم ان الامتداد والاتصال طبيعة واحدة و مفهوم واحد ، بل قد مر ان هيهنا اشتراكا فظنيا يطلق تارة على مفهوم جوهرى هو كفضل مقوم لمية الجسم مقسم لجنس الجوهر و اخرى على مفهوم عرضى هو بمنزلة فصل مقسم لجنس الكم .

والثانى ان الامتداد وان كان مفهوما واحداً الا انه قديوخذ طبيعة مطلقة من غير تخصص بعد معين ومساحة معينة ، وهو بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب التقرر و محصل للبيولى بحسب الوجود ، وقديوخذ متخصما بعد معين مصوحا بمساحة كذا وكذا متناهية او غير متناهية لوصح غير المتناهي فى المتصلات ، وهو بهذا الاعتبار عرض خارج من حقيقة الجسم اذ بتغيرها وتغير شخصياتها عند تبدل الاشكال على الشمة مثلا لا يتغير الجسمية المعينة ، وان تبدل مقدارها المعين .

لست اقول : مرتبة ممسوحيتها لانها امر كلى محفوظ عند تبدل خصوصيات ابعاد الشمة واما يتغير المساحة بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين .

وتحقيق الكلام فى هذا المرام بحيث لا يرل اقدام الافهام باغاليط الاوهام الموهومة لعقول الانام يحتاج الى بيان حقيقة الجسم يعنى التعليمى بالمعنى الذى هو من عوارض الجسم و كميانها و امتيازها عن الاتصال الجوهرى الداخلى فيها من حيث القوام .

اعلم انهم اختلفوا فى حقيقةه وتشعبوا الى اقوال :

فاحدهما : انه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلاثة على وجه التقاطع بالروايا القوائم و يكون اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد ، فعلى هذا يكون فى الجسم متصلاان :

احدهما صورة جوهرية والاخر صفة عرضية و يكون احدهما كماً والاخر منكماً بدواحدهما قابلا للقسمة العقلية الكلية غير متعينة الابعاد والاخر قابلا للقسمة الوهمية الحرية متعينا فى ابعاده الثلاثة مصوحا بمساحة معينة لكنهما متجددان فى

الوضع والاشارة الحسية ولا يخفى فساد لو ردد ثالث الاشكالات عليه .
 و ثانيها : انه متصل (١) بالذات ويكون به ممتدية الجسم الطبيعي بالعرض
 وهذا مردود بما علمت ان الجسم في مرتبة هيئته متصل وفصله الذي يمتاز به عن
 الجواهر الغير الجسمانية ليس المفهوم قولنا قابل للابعاد الثلاثة وعلمت بالبرهان
 انه لولا الاتصال الجوهرى في الموجودات لما صح لشيء من الاشياء الموجودة
 صلة الوحدة الاتصالية ولما صدق على شيء حمل المتصل بالذات ولا بالعرض
 وثالثها : انه مجموع ابعاد ثلاثة هي الطول والعرض والعمق للجسم (٢) وفيه ان
 هذه الابعاد ليست بمتكافئة الكثرة موجودة في الجسم والجسم التعليمي من الموجودات
 الخارجية بالفعل .

و رابعها : ان في الجسم اتصالا واحدا منسوبا الى الصورة الجسمية بالذات
 والى مقدارها التعليمي بالعرض، فحيثما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد
 الجسم وتعدد ابساطه في الجهات فلزم ان لا يكون من مقولة الكم واما ان يراد به
 الصورة الجسمية ما حوذة مع التعيين المذكور محيطة بالحيثية المذكورة ، فكان له اتصال
 بالذات لا بامر خارج عن ذاته بل من جهة اشتغال ذاته على الصورة الجسمية ويشبه ان
 يكون هذا هو الذي احثاره المحققون و يوافقه كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات
 وكلام تلميذه في التخصيل .

وتوضيحه ما افاده بعضهم ان ليس في الجسم الامتداد واحد في الجهات .
 فدا اعترض ذلك الممتد في الجهات على الاطلاق بدون تعيين امتداداته تعينا في التقيد

١ - ان كان من الاتصال المراد هو الاتصال الذي هو الفصل المقسم للكم اعني كون
 الشيء بحيث يقبل الانقسام الى اجزاء متفارقة في الحدود فلا شك ان الجسم التعليمي
 متصل بهذا المعنى بالذات و الجسم الطبيعي متصل به بالعرض وعلى هذا لا يرد الرد لان كون
 الجسم الطبيعي متصلا بهذا المعنى بالعرض لا يتناقض كونه متصلا بالذات بالمعنى الاخر
 للاتصال اعني ما هو فصل مقسم للجوهر و هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة
 متقاطعة بالروايات القوايم عاينهم .
 (اصحبلده)

٢ - اي الجسم الطبيعي ومجموع الابعاد الثلاثة هو الجسم التعليمي . (اصحبلده)

وتحصلا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او مقدارا مخصوصا ، فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية و جوهر ا وان اعتبر من حيث هو متعين بتعين مقدار ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو معين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا .
و اورد عليه انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض وهو تميز الامتداد.

و قد اجيب عنه بما حاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء و العرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل اصلا لكن المركب من معنى الجوهر عند مبتني الهولي حيث اخذوا الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض يجوز ان يصدق عليه تعريف العرض ، فيكون عرضا اذ لا خفاء في ان المجموع المركب من الصورة و حيثيتها العرضية مندرج تحت مفهوم العرض ، فان الهولي وان لم تكن بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها في النقوم اليها لكنها بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض يكون موضوعا لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع وفيه بحث لان الاشكال ههنا ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض ام لا بل المسئلة في الاشكال ان افراد المقولات ليس بعضها داخل في بعض ، وههنا يلزم ان يكون مبهمة واحدة مركبة من مقولتين مقولة الجوهر ومقولة الكم ، فلم يكن واحدا نوعيا له احد حقيقي بل امرا اعتساريا له وحدة اعتبارية .

مخلص عرشي

الحق ان معنى الجسم التعليمي الشيء الممتد المتعين الامتداد بحيث يسمح بكذا وكذا لدانه مساحة حاصلة من تكرار مكعب واحد او ما في حكمه وليس كون الممتد جوهر ا داخل في هذا المفهوم اصلا ، كما ليس داخل في شيء من المشتقات كونها جوهر ا او عرضا من حيث مفهوماتها وان لم تكن في الوجود ممكنة عن احدى الخصوصيتين فهذا الامتداد الذي هو في الجسم اذ لا على الاطلاق يكون مقوما للجسم ومحصلا للهولي واذا اخذ متقدرا متعينا في جهاته وقطع النظر عن كونها حزة للجسم او صورة للهولي

لأن كون الشيء جزءا لشيء آخر إضافة خارجية عن مفهوم ذاته ، وكذا كون الشيء صورة لأمر قابلي بحسب المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشيء -

فيصيح للعقل أن يعتبره مطلقا عن هذين الاعتبارين النسبيين ، فهذا الممتد المنعين الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات و مفهومه بسيط عن اعتبار دحواله في الجسم و تقويمه للميولي وليس مر كبا عن المعنى الذي هو به مقوم للجسم وعن معنى آخر عرضي ليلزم تركبه عن جوهر وعرض

ونظير ذلك أن الابيض داخل عندهم في مقولة الكيف بالذات كما صرحوا به في مسعوراتهم ولا يكون في الوجود الاجساما ذاباض و ليس هو بمعنى الذي هو بحسبه نوع من الكيفيات المحسوسة مما يدخل فيه الجسمية و لا الجوهرية لافى المفهوم ولا في الوجود ، بل مفهومه امر مطلق عن الخصوصيتين اللتين هي غير البياض ، و وجوده ايضا ليس الوجود ما ينعمل عنه الحاسة البصرية بتفرق نورها سواء كان معه جسم ام لا ، و ليس كون الشيء مفقرا في وجوده الى مقدارة اسباب مهيئات و امور معدت و مقدمات في عالم الحركات مما يوجب له ان يكون وجوده من حيث دانه متقوما بها ، بل لو جاز ان يكون في الوجود بياض مجرد عن قابل جسماني لكان بياضا و ابيض بذاته كما ان البياض المفقرفى وجوده الى الجسم المركب العنصري بياض و ابيض بنفسه لا بذلك الجسم ، فبياض البياض و ابيضته ليست بسبب الجسمية بل بوجوده يفقر الى حامل يحمله لكونه محوا ضعيفا من الوجود عرضيا ، فالجسم الذي له البياض قسم من الجسم مطلقا داخل في مقولة الجوهر بلاشك .

واما اذا سقطت عنه خصوصية الجسمية و اخذ مجرد ماله البياض فهو قسم من اللون داخل في مقولة الكيف ، فهكذا قياس كمية الجسم التعليمي فان الممتد القابل للابعاد اذا اكد كونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر و اذا اخذ مجرد امتداد متعين في الجهات مسوح بعاد مشترك خطي في طوله و عرضه و عمقه او بعد مشترك على هيئة المكعب ، فهو من مقولة الكم

و هكذا في خصوصيات اشكاله التعليمية مثل الكرة و المكعب و المخروط والاسطوانة و غيرها فان الكرة بتمامي كرة اى مقدار محيط بنهاية واحدة تفرض في داخله نقطة يتساوى الابعاد الخارجة اليها من تلك النقطة من مقولة الكم ، وبما هي مستغنية القوام عن الموضوع مستقلة في الاشارة الحسية ، فهي من مقولة الجوهر وليس مما يدخل في تقوّمها الجوهرية ولا في اتصالها الجسمانية الطبيعية كونها متعينة الشكل الكرى ولا متعينة الامتداد المساحي .

و قس عليه سائر الاشكال المجسمة على هذا المنوال واشكر الله في تأييده لدفع هذا الاشكال.

بحث آخر

هـ ان الجسم لا يخلو عن اتصال جوهرى لكنه هو المقدار لا غير وليس في الجسم متصل سواء وهو القابل للاتصال لا ما يمتصه مادة ولا يجدى قولكم انه لا يبقى مع الاتصال لان ما يبطله الاتصال هو الاتصال العارض لا الاتصال الجوهرى .

وبما انه ان لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى الحقيقي الذى لا يستدعى ان يكون بين شيئين ، وهذا اصطلاح خاص لا يفهمه الكافة من لفظ الاتصال و هو الممتد الجوهرى على اصطلاحهم .

و قد يطلق على المعنى الاضافى المتعارف بين الجمهور الذى لا يتصور ان يعقل الا بين شيئين متصل و متصل به سو كانا متعددين في الخارج ثم يحدث او يتوهم بينهما اتصال او يتصور للجسم المتصل الواحد اجزاء وهمية فيقال عليها انها متصلة بعضها ببعض او يكون في الجسم الواحد اختلاف عرضية قال ان محل احدهما متصل بمحل الاخر ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى السبى هو الذى يقابله الاتصال فلا يصلح ان يكون جزءا لامر جوهرى محض

فلنقال ان يقول الاتصال بالمعنى الاول نفس الجسم وهو بعينه المقدار و لا تقابله الاتصال بل هو يقابل الاتصال بالمعنى الثانى وهما يتعاقبان على الموضوع

مع بقائه بعينه في العاليين

واما ما يقال: ان الممتد شيء ذو امتداد او ماله امتداد ، فيلزم ان يكون محل لامتداد غيره .

فقد مر ان ذلك غير لازم بل الممتد وغيره من المشتقات لا يدخل في مفهومها غير مبده الاشتقاق ، ولو سلم ، فيكون هذا من المجازات اللفظية والاطلاقات العرفية على انه لا يبنى الحقايق العلمية على احكام الالفاظ

اولا ترى انه يقال بعد بعدو جسم جسيم وخط طويل وليل اليل وغير ذلك من المشتقات التي لا يوجب زيادة ما يشتق منه على ما يعمل عليه

فلان قيل تواردا المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد اذا تخلخل و تكاثف مع بقائه في العاليين يوجب عرضة المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها

يجاب بان وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين من فروع وجود الهولي و اثباتها يتوقف على اثباتها ، فاذا لم يكن المقدار غير الجوهر المنصل الذي هو تمام

حقيقة الجسم فام يتصور زيادة المقدار و نقصانه من غير ورود مادة عليه او انفصالها عنه . فان زيادة المقدار على هذا التقدير بينهما زيادة اجزاء الجسم و نقصانه بتقصاها

فمرجع التخلخل والتكاثف حيثئذ الى تحلل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم و انفصالها عنها واجتماعها لا الحقيقيين اللذين هما حركة جسم واحد شخصي في المقدارية

الى حد زايد على ما كل عليه اوحد ناقص عنه ، فانها غير ثابتين بالمرهان و انما المرهان هو المنع في الاحكام العقلية

واما اثباتها بالضرورة المموصولة اذا كتبت على الماء او بالقسمة الصياحة اذا وقعت في النار ، فهو في غاية الضعف سيما وقد شوهد عند الكب الحمايات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا ايضا الى الحكم بان العاص لم يسط من الهواء بقدر ما يأخذ منها حتى يلزم التخلخل .

وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه قد جرب رشح بعض الادهان من

الزجاج فلا يمنع مثل ذلك في الهواء الذي هو اللطيف كثيرا من الدهن .

فان قيل : اشتراك الاجسام في الجسمية و افتراقها في المقادير يوجب معايرة المقدار للجسم ، فيقال لدفعه بما في حكمة الاشراق من قوله اشتراكها في الجسمية بعينه اشتراكها في نفس المقدار المشترك بين المقدار الصغير والكبير واختلافها في المقادير هو بعينه اختلافها في خصوصيات الكبر والصغر و كما ان التفاوت بين المقدار الصغير والكبير ليس بشيء زائد على المقدار ، بنفس المقدار ، وكذلك اذا بدل اعطى المقدار بالجسم و التفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير

و يرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف في نفس مية الشيء على ما هو رأي الالهيين والقدماء من الرواقيين كما مر ذكره مستقصى

و اما الجواب من قبل المشائين فهو انما يتأتى باحد امرين :

احدهما : باثبات المعايرة في التحقق بين الاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم وليس بمقدارى وبين الاتصال بالمعنى الذي هو من مقولة الكم وفي اثبات هذه المعايرة طرق :

احدها : ان عند طريق الاتصال ينعدم امر جوهرى عن الجسم اما تمامه او احد جزئيه و ذلك لان الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد وجود واحد ، فاذا طرأ عليه الاتصال وحصل متصلان ، احدهما ساكن في المشرق والآخر يتحرك في المغرب احدهما ابيض والآخر اسود مثلا ، فلا شبهة في اذ ذلك الوجود لم يبق بشخصيته بل انعدم وحدث شخص آخر لا يستعالة كون موجود واحد متحركا وساكننا اسود و ابيض والالرم اجتماع المتقابلين في شخص واحد لكن البدئية تحكم بثبوت جهة ارتباطية باقية في ذات المتصل الاول ، وهذين المتصلين العاديين وما هو الاما دعياه و عيناه بالهبولى .

واذا ثبت وجود جوهر استعدادى يجمع مع المتصل العظيم والصغير ولا يحلوعن متصل ما على سبيل البدلية تحقق ان المقوم للمادة ليس الا المتصل مطلقا في اى امتداد كان

والمقوم للجوهر المحصل لوجوده لامعالة يكون جوهرًا كما يستوضح به ما شاء الله وتحقق
ان خصوصيات المقادير مما لا مدخل لها في تقويم الهولي ، فثبت عرضيتها
وقد مر الفرق المحصل الدقيق فيما بين طبيعة الامتداد الواحد بالمعنى الذى
هو جوهر مقوم للجسم ومفتقر اليها الهولي وبينها بالمعنى الذى هو كمية خدحة عن
هبة الجسم مستغنية عنها الهولي .

وثاليتها : اثبات التخلخل والتكاثف الحقيقين فى الاجسام و له دلائل
كثيرة سوى ما ذكره من حديث اتفاق الاجسام فى العسمية واقتراحها فى المقادير .
والحق ان هذا الدليل ضعيف كما ذكره لقوة ما اوردته عليه عند الاضاف
من = تجويز الاختلاف بين افراد حقيقة واحدة بالكمال والنقص فى اصل الحقيقة
مبما اذا كانت تلك الحقيقة من الحالات الخارجية الراجعة الى انحاء الوجود
للشيء .

فان = العدد والمقدار و نظائرها حالات مخصوصة عارضة لهويات الاجسام و
وجوداتها ، و الوجود قد مر انه مما يتفاوت و يتميز بنفس حقيقته من دون انضمام
شيء اليه به يحصل التميز و الثمين و التفاوت بين افراد و انعائه و لكن انكار
الحركة فى الكمية بحسب التزايد والنقص والتخلخل والتكاثف الحقيقين لا يخلو عن
مكبرة لكثرة الشهادات و وفرد العلامات الدالة على وجود التخلخل و مقابلة مع
ملاحظة امتناع الخلاء كانكار القمة السياحة ودخول اللحم فى المعجزة بعد المرو
بقائه فيه مادام راسه مسدوداً و غير ذلك من الامور الجزئية التى يعجز العقل عند
مشاهدتها باشراف شارق الوجدان من مشارق العرفان بان جسما واحدا يزيدو
ينقص مقداره و سنبعد القول اليه فى موضعه .

زيادة توضيح لاعادة تهذيب وتنقيح

لما ظهر مما سبق ان اصحاب المعلم الاول و اتباعهم كالشيخين فارابى و ابن

على ومن يقتضى آثارهم يفرقون بين مفهومى الممتد احدهما المودة الجسمية التى معناها الممتد على الاطلاق و الآخر المقدار المسحوق لقرض الحدود المشتركة بين اجزاء المتصل الواحد ومعناه الممتد المتعين الامتداد فى الجهات .

و يظهر ايضاً ان الاول مقوم للجسم و الآخر عرض فيه و ان الامتداد بالمعنى الاول لا يتفاوت بحسبه جسم و جسم و ممتد فى الجوانب عن ممتد فى الجوانب فلا يكون بسببه شيء من الاجسام صغيراً او كبيراً ولا جزءاً او كلاً ولا عاداً او معدداً ولا ماسحاً او مسحواً ولا مشاركا او مباينا بخلاف الثانى .

ولهذا اشتهر انهم قائلون بالامتدادين الموجودين بوجودين و ليس كذلك بل لا يكون على رايهم فى الجسم الامتد واحد لكنه اذا اخذ بما هو من دون تبين فى الامتداد ، فهو جوهر بعض مقوم للجسم و محصل للمادة و اذا اخذ على التبعين الامتدادى المقدارى متناهي كان او غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم ولا محصل للمادة .

ويظهر الفرق بينهما مما مر منا وبأبواب التخلخل والتكاثف فى الجسم لا يتبدل اشكال شتى واحدة ، فان فى موارد التخلخل والتكاثف يتبدل نفس المقدار . و هي هنا يتبدل عوارضه التى هى مراتب انبساطه و خصوصيات ابعاد الطولية و العرضية و العميقة و اما الشيخ المؤيد بالاشراق فهو ممن انكر الممتد بالمعنى الاول فى كتاب حكمة الاشراق محتجاً عليه بوجود ثلثة :

احدها : انه لو يقوم الجسم الموجود فى الاميان بامتداد جوهرى لكان ذلك الامتداد اما كلياً او جزئياً لا جاز ان يكون كلياً لان الكلى من حيث هو كلى لا وجود له فى الاميان و مالا وجود له فى الاميان لا يتقوم به الموجود العيني ولا جائز ان يكون جزئياً لانه ان كان هو الذى ثبت عرضيته وليس فى الجسم غيره فلم يكن فيه امتداد جوهرى و ان كان فى الجسم امتداد عرضى و آخر جوهرى ، فذلك محال لان الامتداد طبيعة واحدة و مفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو ، فلا يكون بعض

حزباته جوهرأ و بعضه عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي
وثانيها : انه لو كان فى الجسم امتداد جوهرى لكان فى كل الجسم وفى جزئه
وما فى الكل اعظم مما فى الجزء فيكون قابلا للتجزئة فيكون كما مقدارها .
وثالثها : انه اذا تخلخل الجسم لن بقى الامتداد الجوهرى كما كان وهو مقدار
لاشك فليس فى كل الحرم المتخلخل الزايد مقدار الصورة الجسمية وهو محال وان
لم يبق ذلك الامتداد كما كان ، فهو اذن صار ازيد فالامتداد الجوهرى كم لذاته وهو
جرى ، فالجوهرى يكون عرضا .

ليل فى الجواب عن الوجه الاول بما حاصله : انه ان اراد بالكلى الكلى العقلى
اخترنا ان الممتد المقوم للجسم العبنى ليس كليا بهذا المعنى لعدم وجود الكلى بهذا
المعنى فى الخارج و ان اراد به الكلى الطبيعى اى ما يصير عروضاً للكلية اذا وجد
فى العقل اخترنا انه كلى باعتبار مهيته وجزئى بتشخيص الجسم .
قوله : وان كان هو الذى ثبت عرضيته وليس فى الجسم غيره ، قلنا : ما ثبت عرضيته لما
هو امر عارض هو عين امتداداته بالانقطاع اما مطلقا او مخصوصا . وهذا العرض ليس موافقا
لمنهوم الممتد فى المية ليلزم من عرضيته عرضية ذلك المنهوم .

اقول : لا يخفى ما فى هذا الجواب من الوهن والفساد : اما اولاً ، فلان مية
المقدار على ما سبق من مختار المحققين فيه ليست مجرد عين الممتد الجوهرى بل
المتصل القابل للقسمة المقدارية الجزئية والحدود المشتركة المعينة .

واما ثانياً ، فلان تشخيص المعنى على ما حققناه ليس الا بنحو وجوده الخاص
والى مال كلام بعض المحققين من الحكماء كالعلم الاول .

وربما يستفاد من بعض عبارات الشيخ الرئيس . وعند الآخرين من المحصلين اما بذاته
كما يراه الشيخ الاشراقى او بارتباطه الى الوجود الحقيقى كما نسب الى افراق
المتألهين و اما باتحاده مع مفهوم الوجود كما ذهب اليه صدر المتألهين ، و اما
الاعراض القائمة بالشئ المستبعد اياها بحسب هويته الشخصية فليست بدخلة فى

افادة الشخص و المتشخصية عند الاعتبارين من الفضلاء الذين يعتد بهم و بكلامهم ،
وانما هي لوازم و امارات للشخص كما مر سابقا في مبحث الشخص فالممتد المقوم
للجسم العيني لو كان جزئيا موحودا في الخارج ، فيجب ان لا يكون مناط حيزيته
الامور العارضة له الا بمعنى كونه من اللوازم والعلامات .

فاذا صار ذلك الممتد الجوهرى جزئيا متبعا في الخارج مع قطع النظر عن
العوارض و الخارجيات فلو كان عين المقدار ، فقد ثبت عرضيته فيلزم ان يكون
الجوهر عين العرض و ان لم يكن عين ماهو المقدار بل هو غيره ، فيعود المحذور
الذى ذكره من استلزام ان يكون في الجسم الواحد ممتدان متباينان احدهما جوهر
والاخر عرض متباينان في الوجود وهو خلاف ما تقرر عندهم .

وايضا اذا تبين الممتد الجوهرى مع قطع النظر عن الممتد العرضى فهو اما
مساو لهذا او ازيد او اقل وعلى كل تقدير يلزم تقدره بذاته مع محذورات اخرى
كاجتماع المثليين و التداخل و التمثل في وجود احدهما .

فالجواب ان يجاب عن الوجه الاول بما حققناه من ان الامتداد الواحد
الجرماني له مفهومان مفهوم كونه مقدارا على الاطلاق ومفهوم كونه مقدارا خاصا متبعا
في الحد و هو المساحة فهو بالمعنى الاول مقوم للجسم وبالمعنى الثاني عرضى خارج عنه ، و
كثيرا ما يكون مفهومات متعددة (١) ينتزع من نحو وجود واحد خاص شخصي بعضها داخل
في حقيقة الشيء ذاتي له و بعضها خارج عنه عرضي له كوجود زيد مثلا ذاته بذاته انه
مصدق للانسانية ومصدق لكونه مفهوما وشيئا وممكنا عاما .

فلا عجب من ان يكون وجود واحد مما يصدق عليه مفهومان مختلفان بحسب

١ - لا معنى ان اقتراع مفهومات متعددة من نحو وجود واحد اما يصح اذا لم يكن
بينهما تمايز و اما اذا كان بينهما تمايز كمفهوم السواد و البياض و الواجب بالنيات و
الممكن فلا يصح اقتراحها من نحو وجود واحد و ما نحن فيه من قبيل الثاني فلا تغفل .

المعنى احدهما مقوم له باعتبار و الاخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال
الوحداني في اى حد كان مقوم للجسم و من حيث ان له صفة الكمية و المقدارية
عارض والتعين في القدر غير معنى الشخص و كذا الابهام فيه غير مستلزم للملكية فان
مرتبة معينة من المقدار ربما يوجد في اشخاص كثيرة كل منها يتفق مع الآخر فيها
وجسم معين شخصي ربما يتوارد عليه مراتب متفاوتة في المقدار كما في الحركة
الكمية والامتداد الجوهرى اى الممتد نفسه بنفس ذاته المقوم للجسم العيني الشخصى
امر متعين الذات مبهم المقادير التى كل منها عبارة عن متعين مقدارى والتعين الذاتى
لا ينافى الابهام المقدارى وانما الذى ثبت عرضيته ليس الا المتعين المقدارى من حيث
كونه كمياً ، لامن حيث كونه منسطقاً في الجهات على اى حد كان من حدود النهايات
وليس المتصل الجوهرى المقوم للجسم ممتداً و المتصل المقدارى ممتداً آخر غيرها
في الوجود ، بل هما متغايران في المعنى و المفهوم و تفايرهما في المفهوم صار
موجباً لتوهم ان الحكماء ذهبوا الى ان في الجسم الواحد ممتدان : جوهرى و عرضى
وجسمان طبيعى و تعليمى .

واما الجواب عما ذكره تائبنا الممتد بالمعنى الجوهرى ليس بحيث يتحقق
له كلية و جزئية و كبر و صغر انما هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذى هو مقدار
كيف والقائلون بجوهرية الامتداد الوحداني اجل شأنا من ان يذهلوا عن ان القابل
للجزئية و الكلية و المساواة و عدمها و العظم و مقابله ليس الا من مقولة الكم فكون
الممتد الجوهرى ذا جزء مقدارى اول هذه المسئلة .

واما عن الثالث فليس معنى الحركة في الكم و لا الازدىاد فيه ان يكون
للموضوع مقدار معين باق من اول زمان الحركة الى آخره و قد زيد عليه و ضم اليه
آخر مثله او ازيد او انقص بل معناها ان يتوارد في آنات زمان الحركة و اجزائه
الفرصة على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون بشماه بدلا عن المقدار
الذى كان للموضوع في آن سابق او - لاحق .

فليس في التخلخل مقدار باق من اول الامر الى آخره حتى قيل: انه يزهد او ينقص او يبقى بحاله بل الباقي في تمام الزمان الذي هو زمان حركة التحلل مثلا هو نفس المادة مع مقدارها على سبيل التبادل والمسافة هي خصوصيات هذه المقادير والمبدأ هو مقدار سنير قد بطل بمجرد التلبس بهذه الحركة و المنتهى هو مقدار كبير قد حدث في آخر آن من الافات المفروضة لزمان الحركة وكذا القياس في الاشتداد والنصف من الحركات الكيفية وقد مر تحقيق ذلك .

ثم العجب ان هذا العظيم التاله والبحث بجلالة قدره ممن حقق الامر الذي ذكرناه في كتابه المسمى بالمشارع و المطارحات في صدم الفصل المقنود لبيان الشدة و النصف، فكيف وقع منه هذا المقال المغلط الموجب للاضلال؟ حاشاء من ان يعتمد في ذلك .

بحث آخر معه

ثم انه ربما يورد معارضة اوردها بعض المحققين على ما ذكره بانه قد اختار في التلويحات ان الجرم العيني مركب من الجوهر الذي سماه هيولى ومن الاتصال و الامتداد العرضي ، فيقال الامتداد العرضي الذي اختار انه مقوم للجرم العيني اما كلى او جزئي وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل .

اما الاول فظاهر واما الثاني فلتبديل الامتدادات المعية مع بقاء الجرم العيني في الصورتين اللتين ذكرهما فان كان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبديل وليس في العيني غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية و ان كان للجرم امتداد عيني باق و آخر زائل ، فذلك محال لانه ليس فيه امتدادان عرضيان جرييان .

فما اجاب عن هذا البحث فمثله جواب عن دليله غاية ما في الباب ان المعنى الثاني هو جوهر عند الحكماء وعرض عنده .

و أقول ههنا فرق دقيق يجب التنبيه عليه : وهو انه فرق ما بين نحو تركيب الشيء كالجسم الطبيعي من مادة و صورة عند المشائين و بين تركيبه من موضوع و عرض عند صاحب التلويحات .

وعند تحقيق هذا الفرق بين نحوي التركيب في المنعجين لقائل ان يقول بقاء الجرم العيني المنقوم من جوهرين يتقوم كل منهما بالآخر مع تبدل احدهما الذي هو الاتصال الجوهرى غير صحيح عند صاحب الفطرة السليمة بخلاف الجرم العيني المنقوم من جوهر هو في الحقيقة تمام مهبة الجسم بما هو جسم و عرض هو من معيناته و منوعاته فانه مما لا استحالة عند العقل في بقاء مركب بعينه ببقاء احد جزئيه بالعدد و بقاء الجزء الاخر لا بالعدد ، بل بالمضى و النوعية بمرور الامثال المتبادلة ، و ذلك لاسعاط وحدته الشخصية العددية باستمرار وحدة احد جزئيه بعينه .

لما ذكره هذا الممارض المحقق لا يصح للمعارضه ، لوجود الفارق المذكور ، وليس ايضا لقائل ان يقول : ان هذا العظيم التحرير قد اعترف بوجود الامتداد الجوهرى في حكمة الاشراق ، فكيف يناتى له الاستدلال على نفيه

لانا نقول : ذلك الامتداد معنى آخر مقدارى عدل الحكماء و هو غير الامتداد المقوم للجسم عندهم الا ان (الا انه حـل) هذا المقدار عرض عندهم و جوهر عنده وقد مر مراراً ان للممتد معنيين .

احدهما صورة مقومة للجسمية عند المشائين و الاخر عرض خارج عن حقيقة الجسم لازم لها

والشيخ الالهى قد اكر المعنى الاول مطلقا جوهر اكل او عرضاً و اثبت المعنى الثانى و ذهب الى جوهريته و عينيته للجسم في حكمة الاشراق و الى عرضيته و حرئته للجسم في التلويحات كما بينا ، فانه هناك بالحقيقة منكر للصورة لالهيولى و محصل هذا الكلام ان بناء اعتراضه المذكور على ما فهم من ظواهر اقوال

الحكماء من ان الصورة الجسمية اى المتصل بالمعنى الاول عندهم امر مبهم في الواقع فاورد عليهم انه كيف يتقوم امر عيني بامر مبهم في الواقع .

واما المقدار الجوهرى عنده فليس امرا مبهما في الواقع وان عرض له الابهام بحسب وجوده الذهني فان للعقل ان ينتزع من الاشخاص مياتها وياخذها على وجه لا يابى عن الصدق على كثيرين ، فكما ان للجسم مرتبة اطلاق و تعين عند العقل فكذلك للمقدار بحسبه اعتبار ان فاذا حلله العقل الى ذينك الاعتبارين يحكم بان احدهما المقدار المقوم للجسم و المطلق منه مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل هي عينها كما هو رايه .

واما ما ثبت عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس الا مراتب الطول والعرض و العمق و ليس شيء منها مقدارا للجسم بل هي عوارض للمقدار الجرمي و عرضيتها لا يوجب عرضيته .

وقد علمت انه ممن ينكرو وجود التخلخل والنكاث الحقيقيين بل الحركة في المقدار مطلقا فلا يقام عليه الحجة الدالة على عرضية المقدار بنوارد الاختلافات من المقادير، هذا توجيه كلامه على ما يوافق رايه .

واما الجواب الحق عنه فهو ان الممتد المقوم للجسم العيني عند الحكماء المشائين ليس الا امرا محصلا متعينا في نفسه غاية الامر انه مبهم من حيث المقدارية والزمين الشخصي بحسب تجوهر الذات لا ينافي الابهام الكمي بحسب العارض كما لا ينافي الابهام الكيفي ، فان الجسم في حد نفسه شخص جوهرى معين وقابل للحركات والاستعالات الكمية و الكيفية و المتحرك مادام كونه متحركا لا يتعين له فرد من المقولة التي يقع فيها الحركة .

وبه يخرج الجواب عن الوجه السابق ايضا منه فليدرك .

بحث آخر على نمط آخر

سلمنا ان في الجسم باعتبار الامتداد امور اثلثة : الاول جوهر غير خارج عن

مهمة الجسم والأخير ان عرضان فيه زائدان عليه بتبدل احدهما من الجسم بالتخلخل والتكاثف و الآخر بتوارد الاشكال عليه ، لكن لم قلن ان الجسم اذا اتصل يجب ان ينعدم عنه امر ذاتي فان اللازم ليس الا ان حقيقة الجسم يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والاتصالات .

واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالعدد بالوحدة الاتصالية فلا و اما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية تساوق الوحدة الاتصالية و يلانمها و هو غير مسلم ، فان الانسان الواحد او السرير الواحد مثلا لكل منهما وحدة شخصية مع تألعه من منصات متعددة ينضم بعضها الى بعض فبالجمية لاتساوق الاتصال الوجداني بل اللازم كون القابل للاتصال والاتصال امرا واحدا شخصيا و يجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية بنمذ اتصاله الذاتي .

فحيثئذ لاحدان يقول : طريق الاتصال لا ينافي استمرار الاتصال بل انما ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا منعندا فالمعند الجوهرى باق في العاليين بشخصه والروال والتبدل انما هو لمارضه اعنى الوحدة والكثرة .

وقد اجاب عنه بعض الاذكياء بمد تمهيدان وجود كل شيء ليس الابعة عن نفس تحصله وتحققه - واه كان في العين او في العقل و هو مساوق للشخص بل عينه ، كما ذهب اليه المعلم الثاني ، فتعدد كل من الشخص والوجود و وحدته يوجب تعدد الآخر وحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن الاموجودا واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد ، فليس لاحرائه الفرضية وجود بالفعل و تشخص خاص بحسب نفس الامر

كيف وقد تبين ان الاجزاء الفرضية غير منتهية حسب قبول الجسم الانقسامات بلا نهاية .

فاما ان يكون لبعض احزائه وجود و تشخص بالفعل وهو الترجيح من غير مرجح او لجميها فيلزم المعاسد التي ترد على اصحاب لانهى الاجراء للجسم ،

وإذا طرأ عليه الانقسام وجد موجودان مشخصان وهويتان مستقلتان .

فلما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعيينهما وهو باطل لان اجزاء المنصل الواحد بعينها ليس الا بحسب الفرض .

وهذان التعينان بحسب نفس الامر او بدونها

فهي مثل ان يكون وجودهما حال الاتصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال اولاً لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقر من المساواة بين التعين والوجود فالتعين الحادث بعد الاتصال يلزم الوجود الحادث بل عينه ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة يوجد وجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود ويوجد وجود آخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود ليس الانفس تحقق الشيء فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات .

ولما ان يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة ، فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعيينهما حين الاتصال ، واذا خرج وجودهما او تعيينهما بطريان الاتصال من القوة الى الفعل تصبح حاملة لهما ومثلية بهما ، وليس تلك المادة هي نفس ذلك المنصل الاول ، لما علمت بطلانها سابقا ، فيكون القابل له ولهما مأمراً جوهراً آخر وهو المطلوب .

بحث وتعقيب

ان القول بان تعدد الوجود عين تكثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له وتوحيده عين توحد الشخصية او مستلزم له ، وان الاتصال والانفصال عادتان عن توحد الجسم و تكثره مما لا شبهة فيه ونحن نساعد كنه ومن اصولنا المقررة ان الموجود ليس الامور وجود كل شيء والوجود بنفسه متشخص وهو عين الهوية والهوية ، الا ان ههنا فرقاً ما بين المتصل بالذات باحد المعنيين وما هو بالعرض متصل بذلك المعنى ، فان كون القسمة و ان كان موجبا لتحويل الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية بطلان موجود واحد و حدوث

موجودين متعددين لكن الموصوف بوحدة الاتصال وتعيينه المقدارى ليس الا ما سمعوه المقدار وهو القابل للقسمه المقدارية عند الوهم و فى الخارج بواسطة الامر الحامل لى الجوهر الجسمانى .

وقد مر مراراً أن الامتداد والممتد بنفسه على الاطلاق شىء والمأخوذ ممندا متبناً بالتعين المقدارى او المندى من كونه واحداً او كثيراً شىء آخر .

وليس المراد من قولنا انه الممتد بنفسه مطلقاً ان الصورة الجسمية بصراة اطلاقاً موجودة فى الخارج وجزء للجسم بل الفرض كما مر انما بذاتها مع قطع النظر عن التعيين بحسب المقدارية والمندية موجودة .

فحاصل الكلام فى هذا المقام ان الوحدة الشخصية للجوهر المتصل ليست هي الوحدة المقدارية ، فكما انه فرق بين معنى المتصل فكذلك فرق بين وحدتهما و تعددهما فاحد المعنيين للمتصل مما يقبل الوحدة الخارجية تارة والكثرة التى بازائها اخرى من جهة حامل يقبل ذاته بوجود متعدد اخرى .

واما المتصل بالمعنى المقوم لحقيقة الجسم و هو الممتد بذاته على الاطلاق فى اى امتداد كان وهى ايتو وحدة او كثرة بحسب المعنى الاخر كانت ، فهو مما لا يقبل فى نفسه الانحواً واحداً من وجود حقيقته ، وهذا الحوال واحد لضعف وجوده ووحدته مما لا يابى قول الاضداد (الامتداد خل) والاختلافات لسائر الاشياء .

بل نقول ، القابل للابعاد حقيقة منحصرة فى شخص واحد له مقدار مساحى واحد من حيث المساحة والكمية وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك اعنى كرة العالم و هو شخص واحد سواء كان فى اتصال واحد او فى اتصالات متعددة حادثة او فطرية ، و هذا الشخص له تشخيص واحد مستمر ، وله ايضا تشخيصات وتعيينات متبدلة حاصلة فيه من تبدلات مقاديره اتصالاً واتصالاً او تعيينات احواله وصوره واعراضه المتبدلة .

وهذا كما ان هبولى المنصريات عند الحكماء شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية بمرور تعددات الصور الجسمية وتوحداتها عند توارد الانفصال والاتصال و ورود الكون والفساد فى الصور النوعية وسائر الاستعالات

فان قلت : الهيولي لما كانت امراً مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم .

قبل كون ذات الهيولي امراً مبهما بالمضى الذى لا يصح ثبوته وجريانه ففى الجسم غير بين ولا مبين بعد ، فكما ان معنى ايهام الهيولي كما هو المشهور و عليه الجمهور ليس الا انها متعينة الذات بمبهمة الصور ، فان لها تعيينين احدهما ذاتي مستمر والاخر عرضي متبدل فكذلك يقال : فى الجوهر المستند من انه متعين الذات مبهم وحدة الاتصال وكثرتهولها تعين ذاتي مستمر وتعين مقدارى يتبدل على نحو ما قالوه فى الهيولي بحسب ما هو المشهور عند الجمهور .

مخلص عرشي

و القى ما لاحد ان يقول فى النفس عن هذا الاشكال وينم دليل اثبات الهيولي من جهة مسلك الاتصال والاتصال : هو انه لا ريب لاحد من العقلاء فى انه ينعدم عند طرد الاتصال على المنصل الواحدانى عن الجسم المتعدد امر كان موجودا فى الواقع (فى الخارج - خل) عند الاتصال ، كما انه يوجد له عند حدوث الاتصال بينهما امر لم يكن موجوداً للمنصلين المتعدين قبل الاتصال

فحيثئذ نقول : ذلك الامر الذى زال عن المنصل الواحد الماحوذ مجرداً عن جميع الخارجيات والموارض المفارقة عند طريان الاتصال ثم عاد بعد زواله و طريان الاتصال لامعالة يكون وحدة ما للاتصال البتة ففى لا تخلو اما ان تكون وحدة ذاتية واتصالا حقيقيا او وحدة ارتباطية واتصالا اضافيا .

فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهيولي الاولى لاتفاق الفريقين على ان المصدم بالذات من الجسم عند الاتصال لو كان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتغال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل اعدا ما وافقاء للجسم بالمرّة والوصل ابداعاً

وانشاء نشاة اخرى .

وعلى الثانى يلزم ان يكون فى الجسم المفرد اضافات ووحدات اتصالية غير متناهية موجودة معجزة معصورة بين حدين حاسرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية ويلزم المفاسد الواردة على مذهب النظام و اصحابه القائلين من جهة قبول الجسم .

هنا ما تيسر لنا بفضل الله وملكوته من المقال فى تنعيم الاستدلال على وجود الهولى من جهة قبول الجسم لطريان الاتصال والانفعال

شك وهداية

قد وقع هنا اشكال لبعض المتقدمين من تلامذة الشيخ الرئيس وهو ان الوجود والوحدة وسائر الامور العامة التى لا تنقسم فى المقدار ولا يحتاج فى وجودها وتعلقها الى المادة ، فكيف يتعلق بالمادة ويقبل الانقسام فى المقدار ، ثم كيف ينقسم الوحدة ويعتمد الهوية .

ثم ان هذه الامور لوازم واعراض فى لموضوعات و ينقسم لا معالة و لو كانت هذه الامور غير حالة فى الموضوعات لكانت مفارقة و لكانت حواهر بل عقولا مفارقة .

فاجاب عنه الشيخ فى بعض مراسلاته اليه بقواه هذه المعانى ليست من المقولات المجردة بالوحوب بل بالامكان و الوجود و الوحدة المادية ينقسم و الوجود مطلقا و الواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعى فى المعنى الجنسى .

بلى قوله ان هذه لوازم واعراض ، فى لموضوعات ، فيجب ان ينقسم قول يحتاج ان يتامل اما انها لوازم لموضوعات فحق و اما انها يجب ان ينقسم فى كل موضوع لا بها اعراض فليس كذلك ، فانه يجب ان ينقسم ما كان منها عارضا

للموضوعات المادية الجسمانية، فيكون الوحدة فيها اتصالا والاتصال يطل بالاتصال ويبقى متصلا بفرض الاثنية الموهومة المشتركة في الحد الواحد فيكون واحداً فيه اثنية وقمة وضعية ذهنية هذا كلامه .

و فيه تصريح بان الوجود و الوحدة في المتصل الحقيقي نفس الاتصال القابل = للتعدد والاتصال ، ان الاتصال فيه ليس الاتعدد وجوده و تكرر وحدته مع ان الوجود و الوحدة المطلقين من الامور الشاملة و المعقولات العامة لجميع الموجودات .

وهذا ايضا من المؤيدات لما ذهبنا اليه حسب ما حققنا و بسطنا القول فيه في اوائل هذا السفر ان الوجود بنفسه موجود . ومادھبنا اليه ايضا من ان الوحدة لكل واحد هي عين الوجود له . فليكن هذا عندك من المنعققات الثابتة الذي لا يعترضه ريب ولا تهمة عيب .

وظهر ايضا ان الوجود والوحدة وما يلزمهما وسائر الامور الحقيقية الشاملة لجميع الاشياء اللازمة لكل الموجودات هي اعم و اشمل من ان يكون معقولا محضا او محسوسا محضا لظهورها تارة في العقول و هي بهذا الاعتبار لا يعتمل القسمة الا باجزاء مختلفة المماني كالاجناس والفصول ، وتارة في المواد البسيطة الاتصالية ، وهي بهذا الاعتبار لا تعمل القسمة الا باقسام مقدارية وضعية منشاركة في الحدود المشتركة وهي مع ذلك كما مر بحسب حقيقتها مريئة عن المية و المادة ، مقدسة عن القسمة بحسب الحد والمعنى وبحسب الوضع والهولي .

فما أجلبها وما ارفع شأنها واحاط شمولها للكل لا بمعنى المخالطة وما اقدس طور ذاتها وتجردها عن الكل لا بمعنى المزيلة .

ثم ما اشد عملة العقلاء المدققين في البحث حيث لم يرتفع ادعائهم = ولم يرتق عقولهم عن ملاحظة خواص الوجود و لوازمه من شموله معها لجميع الاشياء على الوجه المذكور الى ان يحققوا الامر في شمول عبء الوجود لجميع الاشياء ، شمولاً

احاطيا انساطيا لاعلى فهو شمول المعنى الكلى العقلى لافراذه الخاصة ، بل نهو ارفع واجل من ذلك .

وممن تعطن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس ، حيث قال فى كتاب المباحثات ذيل نهو ما نقلنا منه من المقام : و المعانى العقلية هي الصور ليس اما يمنع ان يكون فيها قسمة معنا كيف كان بل ان يكون فيها قسمة ما هو واحد من جهة كثير من جهة كثرة وضعية فقد بان ان المعنى المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء مختلفة فلا يحل الاجسام و اما هذه فانها ليست معقولات الذات بل يكون يمكن لها ان تكون معقولة وان تكون غير معقولة فيقبل هذا ضربا من القسمة حيث ذ ، ولا يبعد ان يكون الواحد بالانصال والوجود الجسماني ينقسم الى اثنين منه والى موجودين متشابهين ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية وغير ذلك . انتهى كلامه فافهم وافهم .

بحث آخر على جهة اخرى

ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها و معوجا الى مادة فمادة المتعدد ان كانت واحدة لزم كون شيء واحد فى احياز متعددة و جهات مختلفة و ان كانت متعددة فتعدها اما ان يكون حادثا بالانصال او منطور . بحسب الذات فان كان حادثا فعده بعد انعدام مادة الجسم الواحد او مع بقائها

فعلى الثانى يلزم كون ذات واحدة شخصاً واحدا تارة واشعاعا متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التسلسل فى المواد اذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها و هي ايضا حادثة على التقدير المذكور و مع ذلك فهو يناهى المقصود من وجود امر يكون باقيا حالتي الفصل و الوصل ثلا يكون التفريق اعداما بالكلية و الوصل ايجاداً و لو كان التعدد واقعا فى المادة بحسب اصل المطرة لكان الجسم

المفرد مشتملاً على أجزاء غير متناهية حسب قبول الانقسامات الغير المتناهية اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفاً عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم اذا استوفى المواد ووصل الى ذلك الحد وليس كذلك كما مر، هذا خلف

و الجواب ان الهيولى وان كانت واحدة في حد ذاتها وشخصيتها لكن لا ينهياً لقبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتحصيل الجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات بل اما ينهياً لشيء من هذه الاوصاف والنسب بالعرض بعد تعيينها المستفاد من قبل الصور الجسمية فمع المتصل الواحد واحدة ومع المتعدد متعددة وهي في حد ذاتها بريئة عن الجميع بحسب ملاحظة العقل ايها كذلك ولا يلزم مما ذكرنا ان يكون الهيولى من المعادقات في مرتبة ذاتها كما لبهناك عليه ولا ايضا متألعة من غير المتقسمات متناهية وغيرها لما مر من الاشارة الى ما سيجيء من تقدم الصورة الجسمية في الوجود عليها فان ذاتها لا تخلو من الانصاف بشيء من تلك الاوصاف المذكورة في نفس الامر وان كان بواسطة الصورة الجسمية واما اعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخترعه الوهم .

وستعلم ان ما بالصل مطلقاً يتقدم على ما بالقوة قال الهيولى حين الاتصال لها واحدة شخصية دائية ووحدة اتصالية من جهة الصورة والوحدة الاولى يتقوم اما بالوحدة الثانية او بما يقابلها فاذا طرء عليها الاتصال زال عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وزوال شخصيتها وهذا بخلاف الجوهر الجسماني فان وحدته الاتصالية هي عين وحدته الشخصية، لما علمت من ان الوجود فيه نفس وحدة الاتصال وهي عين الشخص فلا جرم لم يبق ذاته الشخصية عند الاتصال فمادة الجزئين الحادثين عند الاتصال واحدة في ذاتها متعددة الجزئين وهي محتوية الوجود في جميع المراتب باقية الذات في حالتها الاتصال والاتصال غير حادثة بحدوث شيء منها ليلزم التسلسل في المواد الحادثة ولا متكرر بتكرر الاتصال ليلزم اشتغال الجسم على اجزاء غير متناهية بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الاتصالية اما تعرض للجوهر الممتد بالذات

والهيولى لا يقتضى فى ذاتها شيئاً منها ولا ايضاً مما يتاى عنها فهيولى الجسمين الذين احدهما فى المشرق والاخر فى المغرب لها وحدة عقلية تجامع الاثنينية الوضعية ويقلمها لها نحو وحدة تجامع الاثنينية كما ان وحدة العشرة تجامع الكثرة والتعدد كما ان لكل من الحركة والزمان ثباتا يجامع الغير والتعدد وانما ذلك لضف الوحدة فيها وضف الثبات والوجود فيهما فمصول الهيولى فى الجهات المتخالفة والاحياز المتباعدة عبارة عن قبولها الاجسام المتعددة والجسميات المتكثرة الموصوفة بالذات بالوقوع فى الاشارة الحسية وقبول الايون والاحياز والجهات بوحدةها الشخصية لا ينافى كثرتها الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال .

وقد قال بعض الحكماء ان الوحدة قد تكون من لوازم نفي الكثرة وقد يكون من لوازم نفي الكثرة فهناك نقول بحسبه ان يكون وحدة الهيولى من قبيل الوحدة بالمعنى الاول فان وحدتها ليست صفة وجودية بل هومفهو مسلبي من لوازم نفي الكثرة عن ذاتها بذاتها بل هو عين نفي الكثرة الذاتية ووحدة الصور العرقية من قبيل الوحدة بالمعنى الثانى ، لانها وحدة وجودية قابلة للانفصال والتعدد كيف ولو لم تكن وجودية فكيف يزول بمرور الانفصال وينعدم من المادة بعدوث الاتصال .

فصل (٤)

فى ذكر منهج آخر للفلاسفة لاثبات حقيقة الهيولى

ونحو وجودها الذى يختصها

اعلم ان الجسم من حيث هو جسم له وجود اتصالي وصوره هنية وهو لامحالة معنى بالفعل ومن حيث استعداده لقبول الفصل والوصل وغيرهما من الالهاء المفقودة عنه المستعد هو لها كالسواد والحركة والحرارة والصور النوعية المكملة له اللاحقة به فهو بالقوة فيكون فى كل جسم من حيث مجرد جسميته جهنا فعل وقوة وحيثنا وجوب وامكان والشئ من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة

لان مرجع القوة الى امر عديم هو فقدان شيء عن شيء ومرجع العملية الى حصول حقيقة لشيء والشئ الواحد من الجهة الواحدة لا يكون مصححا لهما تين الصفتين ومنشأ الاجتماع هاتين العاليتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث هو بالقوة متصل او متحرك او ذو سواد او نفس او صورة بل يكون كونه جوهر امتدادا غير كونه جوهر اقبالا للاثياء اذا كان فيه قوة قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه ايضا قوة قبول المتصل لان امكان شيء يلزمه امكان مقابله اذ لو كان احد المتقابلين ضروريا كان المقابل الاخر ممنوعا وقد فرضناه ممكنا هذا خلف .

فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا ، اذ لو كان عين المتصل او لانما له الاتصال حتى يكون النسبة ضرورية لم يكن له قوة الاتصال و هو باطل بالبديهة فصحة قبول شيء آخر غير المتصل الواحد كاشف عن صحة قبول المتصل كما ذكرنا فاذن الجسم بما هو جسم مركب في ذاته مما هنالك له القوة ومما عنه له الفعل وهما الهيولى والصورة و هو المطلوب .

تذكرة قياسية

ان سبيل الميان على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته و كل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة و يجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج لشيء من الجسم الموجود هيولى .
ولمزيد التوضيح نقول لاشك ان في الجسم قوة على ان يوحد فيه امور كثيرة .

فعليك القوة لما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة في امر يقارنها او قائمة بذاتها فلو كانت هو بعينها نفس الاتصال المصحح لفرض الابعاد حتى يكون الجوهر المتصل هو بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يطرد للجسم فيلزم ان يكون اذا فهمنا

الاتصال الجوهرى فهمنا انه استعداد لامور كثيرة وما امكنا تعقل الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال الجسمى هو بعينه انه بالقوة كذا وكذا لكان صورة الجسم عرضا لان هذا المعنى لمراعى عدمى او اضافى والاصافة من اضف الاعراض، ولو كان الاتصال حاملا للقوة تلك الاشياء لم يصح ان يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه الى العمل فوجب ان يبقى مع الاتصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع المقبول

لست اقول بوصف القابلية والاستعداد، لان القوة تبطل عند وجود ما يقوى عليه ولو كانت القوة قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرأ لكنه عرض كما علم .
فالحامل لقوة هذه الاشياء غير الاتصال وغير المتصل بما هو متصل، بل الذى يكون فيه قوة الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات غير متناهية وكمالات غير واقعة على حد هو الهولي وهذه الحجة والحجة السابقة متقاربتا لماخذ .

وفيهما ابعاث من وجوه

الاول ما ذكره بعض شيعة الاقدمين نيابة عنهم ان قولكم: الجسم او الاتصال نفسه ليس قوة على امر فمسلّم لكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة فيه و ليس اذا كانت القوة تابعة لشيء يلزم ان يكون هي هو
فان قلتم لو كانت القوة للاتصال موجودة هي الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الاتصال .

قلنا : هو (هذا خ ل) بعينه عود الى الحجة السابقة وقدحرا الكلام فيها وان قلتم انه اذا كانت القوة حاصلة للاتصال قائمة به وهي شيء متحصل بالعمل فيلزم ان يكون شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال .

قلنا : الحق الصحيح امتناع كون شيء واحد من جهة واحدة بالفعل وبالقوة معا وما امتناع ان يكون شيء واحد بالفعل وله قوة شيء آخر فغير مسلم ولا امتناع

الأول أيضاً مستلزم لامتناع الثاني فالعمل والقوة يحوز أن يحتمل في ذات واحدة من جهتين مختلفتين بأن يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء آخر عنه ولامسافة بين وجود شيء وعدم أشياء كثيرة عنه وكثيراً ما يعرض الغلط في العلوم من إهمال الحشيات والاعتبارات فيستعمل منشأ الاتصاف بشيء موضع العامل له ولا يلزم أن يكون العامل لمعنى القوة هو بعينه مشأ تلك القوة اوحشية ثبوتها .

مخلص عرشي

أقول : أن كل صفة خارجية سواء كانت لها صورة وجودية أو كانت أمراً انتزاعياً بحسب الواقع أي بأن يكون وجود الموصوف بحشية يصدق عليه في الواقع تلك الصفة فلا بد لها من مبدء قريب يكون جهة ثبوت تلك الصفة بل التحقيق أن كل معلول يكون من لوازم ملكة النامة كما سبق وكل صفة يكون من لوازم موصوفها الحقيقي فحيث لا يجوز أن يكون صفة من الصفات الوجودية أو العدمية تكون مأخوذة منتزعة من مقابلها أو ضدها فكما أن السواد لا يجوز أن يكون صفة للبياض أو لما هو ملزوم للبياض وكذا العدم لا يجوز أن ينزع من الوجود أو مما يلزمه الوجود فكذا القوة والاستعداد لا يجوز أن يكون منتزعا من جهة نفس الصورة والتنامية ولأما يتصف بهما المعنى الصوري (١) بما هو معنى صوري بل يجب أن يكون المحكي عنه

١ - عطف على قوله منتزعا أي لا يجوز أن يكون الاستعداد والقوة كائنا من الأمور التي يتصف بها المعنى الصوري من حيث هو معنى صوري وهذا في الحقيقة مؤكداً على عطف هذا على الظاهر بتعديل ضمير النشبة إلى المفرد المذكور نظراً إلى لفظ الموصول أو المؤنث مراعاة لجانب المعنى ويشمل أن يكون عطفاً على قوله من جهة نفس الصورة والتنامية ويكون ضمير النشبة راجعاً إلى الصورة والتنامية ويكون معنى الصوري المراد منه المعنى المنسوب إلى الصورة بأن يكون ملزوماً لها فاعل لقوله يتصف وكان من (حقن) الكلام موضع الظاهر موضع الضمير والمعنى أنه لا يجوز أن يكون القوة والاستعداد منتزعا من الذي يتصف بالصورة والتنامية من حيث هو متحد بهما وهو المعنى

بهما أو المنتزح عنه لهما معنى مادي يكون نفس الأيهام والقصور و كأنك كما قد قرع
سمك من مباحث العلة والمطلوب وخصوصاً في فصل بيان مناسبة العلة لمعلولها لكنت
تستغنى عن الزيادة في شرح هذا المقام بشرط سلامة الذوق لكن نزيهك بياناً وتقول :
كل حقيقة ثابتة لشيء ما في نفس الأمر فلا بد له من مبدء لا تتزاعها و منشأ
لحصولها والقوة و ان كانت عدماً او عدماً لكن لما كانت مضافة الى شيء فلها
حظ من الثبات فانها عدم شيء عما من شأنه ان يكون له اول نوعه اول جنسه وجود ذلك
الشيء ولكن ليس بالفعل حاسلاً كما بين في علم الميزان فلامعالة لهذا العدم من
موصوف وقابل يصح تلبسه بملكة هذا العدم بوجه من الوجوه المذكورة فاقابل
لهذا العدم هو عينه مما يجوز ان يصير قابلاً لما هو عدم له عندما خرج من القوة الى
الفعل كما اشرنا اليه ، فلو كان حامل قوة الاتصال هو نفس الاتصال لكان نفس
الاتصال قوة على ذاته كما امر الا اننا لانكتفي بهذا القدر لئلا يرد عليه انه متوقف على
الحجة الاولى في كون الاتصال مقابلاً للاتصال فيكون رجوعاً اليها ، بل نقول اذا
ثبت ان لهذا العدم حظاً من الوجود وان له قابلاً وموصوفاً بالذات فلتفتش لما هو
القابل الموصوف له بالذات ونعمد الى بيانه وتحقيقه .

فمقول : ان المبادئ للامور الطبيعية اربعة ، فالقبول مطلقاً صفة نسبية لا بد له
من ارتباط باحد هذه الاسباب فهو امانت للمادة او الصورة او العاقل او الغاية ، ولننظر
في مثال واحد كقبول المادة لصورة الكرسي فهذا القبول ليس يجوز ان يكون صفة
الفاعل ولا صفة للغاية لانهما منشئان للعلية والحصول للقوة والقبول ، ولا يجوز ان يكون
صفة للصورة الكرسية لان وجودها نفس الفعلية لنفسها فلا يكون قبولاً لها فالوصوف بها
يكون مادة الكرسي ومصحح قبولها للقوة هو قصورها عن درجة التمام فاذا علمت

→ المنسوب الى الصورة بانه ملزوم لها وعلى هذا يكون هذا القول بمنزلة قوله فيما سبق الذي
هو المنسب اليه اولاً وهو ملزوم للبيان ونحوه انما يلزمه الوجود فالكلام حيثما قلنا ليس لكن فيه
من التكلم لا يعنى ، فنأمل .
(اسماء مله)

هنا في مادة الكرسي فننقل الكلام الى مادة هذه المادة هل هي نفس القابل بما هو قابل او معنى صوري له قابل .

فنقول : معناه الصوري كالخشب مثلا لكونه امرأ تافا في قوته و حقيقته لا يجوز ان يكون جهة قوة وامكان للصورة الكرسوية بل القابل هو مادة ذلك الخشب لا صوريه وهكذا الى ان ينتهي الى قابل ليس هو نفس نفسه معنى من المعاني التي هي بالفضل والاتصال للجسم بما هو جسم امر صوري لكونه مبدا الفصل للجوهر الجرمي فلا بد من امر آخر يكون هو مصحح القوة والاستعداد لانه يكون القوة صورة طبيعية حادثة له حتى يحتاج الى اسباب اربعة لثبوته فيحتاج الى قابلية اخرى ويشمل بل بان يكون لازما لمبة القابل من غير قابلية اخرى نفس الواقع .

اللهم الالب مجرد اعتبار العقل والثباته فتقطع بانقطاع الالتفات كسائر خطرات الالهام المتكررة .

فقد ثبت ان المصحح قبول المبادئ الكونية في الجسم ليس هو نفس الاتصال بل القابل له ، ثم لا يخفى انه وان اشتركت هذه الحجة مع الحجة الاولى في الماخذ او في البيان في الجملة حتى وقع الرجوع في بعض المقدمات الى ما ثبت هناك لكن لهذه مزيد تدقيق وتحقيق حيث يظهر فيها ان احد جزئي الجسم امر قابل محض معنى استعدادي صرف وهذا مما لا بد فيه حتى يظهر ان احد حاشيتي الوجود قد انتهى الى ما يجاور المدم المحض بحيث لا يمكن النخيل عنه الى ما هو دونه فلم يبق شيء في الامكان الذاتى الاوقدا فاده القيوم الجواد ، وبذلك يظهر ايضا ان كل ما لا يوجد او يوجد غير تام الخلقة او مع آفة او خلل او فساد فانما هو لمجزأ المادة وقصورها عن احتمال ما هو اتم واشرف و افضل مما وقع .

وبذلك يعلم ان وجود العالم اشرف مما يتصور من الظواهرات بما يمكن من الفضل والتمام

البحث الثاني : ان اصل هذه الحجة منقوضة بوجود النفس الانسانية

بل بوجود كل جوهر مجرد مدبر للجسم بالمباشرة والتحرك سواء كان انسانيا

اوسماويها، لانها من حيث ذاتها جوهر صدى ولها قوة قبول التغيرات والاتصالات و
 سنوح الارادات والتصورات فكبرى القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون
 بالقوة تكون منسوخة بقياس من الشكل و هو ان النفس الانسانية مثلا امر بالفعل من
 جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون
 له قوة امر ما .

والجواب عن ان النفس الانسانية و امثالها وان كانت مجردة بحسب الذات
 لكنها مادية بحسب الافعال والصفات وكما ان الشيء الواحد بحسب البنية يجوز ان
 يكون جوهرًا وعرضًا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون امر واحد مجردًا وماديًا
 من جهتين مختلفتين فحيثية كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى
 جعلها التام ، وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة افاضلها و آثارها الموقوفة على تبيؤ
 المادة التي هي آلة لتدور تلك الافاضل والسرفيه ان النفس في اول تكونها في غاية القصور
 والاضف فمبها مع بساطتها حيثيتان عقليتان نستهما البهائية الجنس والفصل الى النوع
 البسيط فمن حيث انها صدرت من المبدء القياس الذي هو بالفعل من جميع الوجوه ، فهي
 موجودة بحسب الذات ومن حيث وجودها المحدثي متعلق بالمادة فهي قاصرة عن رتبة الكمال
 في اول نشوها محتاجة الى الاستكمال بما يكملها من الموارد التي ينتشر الى مادة
 يحصل قوة حصولها وتجدها فجأة الافتقار الى الكمال وحامل قوة الاستعداد له هي
 المادة التي تملكت بها، وجهة الوجود والفعالية هي نفس ذاتها المغاضة عن الجواد المعص،
 فقد صرح من ههنا ايضا ان جميع جهات العملية والتنام يرجع الى القيام الواجب
 سبعاً ووجهة القوة والعدم يرجع الى الهولى الاولى المادرة عن الوسائط العقلية بواسطة
 جهة الامكان الذاتي فيها فالمادة منبع الشرور والعدم والقصور ومنبعها الامكان الذاتي
 المنعج في كل وجود امكاني لاجل نزول مرتبته عن الوجود التام القيومي جل مجدده
 عظمت كبريائه .

وهذا الاصل ينفع شبهة الثنوية القائلين بسامعين قديمين لما وجدوا من

تحقق الخير والشر والتفجع والضر في هذا العالم و شاهدوا الانوار والظلام والنور والاعرام والارواح والاشباح والحياة والموت والعلم والجهل والنهار والليل والنوء والظل والقوة والفعل وسائر المتضادات التي تجمعها الخير والشر، والله تعالى نوره محض لا يشوبه شوب ظلمة وجوب محض بالامكان وحيوة معضة بالاموت وفعل بالقوة وجود بلا بخل ووصاء بلامنع تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا

البحث الثالث : النقض بوجود القول فانها مؤثرة فيما تعنها متعملة عما فوقها ففيها جهتا فعل وانفعال فذاتها مركبة من امرين باحدهما يفعل وبالاخر يتفعل .

والجواب ان انفعالها عما فوقها ليس الا نفس وجوداتها وليس الانفعال (١) هناك بقوة استمدادية سابقة على وجودها ليكون مقابلا للفعل ولتفظ القبول والانفعال مشترك بين المعنيين احدهما مقابل للفعل وهو متعاً اثر كيب الخارجى بخلاف الاخر فهو نفس وجودها الفاعل عليها من علنها تفعل فيما تعنها .

البحث الرابع : النقض بوجود البيولي فانها في نفسها جهر موجود بالفعل وهي ايضا مستعدة لها قوة قبول الاشياء فيلزم تركيبها من صورة يكون بها بالفعل ومن مادة يكون بها بالقوة ثم نقل الكلام الى مادة المادة وهيولي البيولي .

والجواب عنه حسبما ذكره الشيخ الرئيس قدس سره في كتبه ان فعلية البيولي فعلية القوة وجوهريتها جوهرية القبول للاشياء لافعية وجودها من الوجودات المتحصلة وجوهرية حقيقة من الحقائق المتأسلة ولا يستوجب بها تبين البهتين ان يكون ذات جزئين باحدهما يكون بالفعل وبالاخرى يكون بالقوة .

التهنم الا حسب اعتبار العقل وذلك المدعى ينكشف بامرين :

احدهما : بانه لو كانت هاتان الجهتان موجبتين لموصوفين متغايرين لهما في

١ - بل الجواب ان جهة الانفعال في القول هي الجهة غير جهة الفعل وهي الوجود الا

ان الانفعال هناك لما لم يكن بقوة استمداد سابقة لم يكن جهة الانفعال هناك فهو جهة الفعل بحسب

الواقع، فالهم

(استعمله)

الحارج لكن الكلام عائداً الى ما هو بمنزلة القابل ولا يدى ذلك الى التسلسل في وجود القوابل المترتبة المجتمعة الغير المتناهية فلا معالة يجب الانتهاء الى قابل يكون الجثمان فيه عقائنين من غير تكثر في الواقع الا بمجرد الذهن .

والثاني : باننا نقول : ان نسبة الهولي الى الجوهرية والاستعداد ليست كنسبة المركب الطبيعي الى المادة والصورة بل كنسبة النوع البسيط الى ما هما بمنزلة الجنس والفصل وقدر مثل الكلام في مباحث المادة والصورة في المرحلة التي تذكر فيها احوال المية فليذكر فاذا الهولي نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لاي شيء مخصوص ولا لكان مر كبا من القابلية ومن الخصوصية التي بها قابل .

اللهم الا ان يكون منشأ تلك الخصوصية امر وارد عليهما من الصور اللاحقة او يكون من الجهات الناشئة عما هو ارفع من المادة والصورة جميعا كالانتساب الى جهة فاعلية مخصوصة فان التعقب ان الاختلاف بين جواهر الهوليات الملكية و تشخصاتها وكذا الاختلاف بينها وبين هولي العناصر وتعيينها يرجع الى الاختلاف بين ماديات القرينة العملية ، المنتظم تشخص كل من تلك المبادئ ووحدته الجمعية من وحدة شخصية للمعرق لقدس المقيم لواحدة منها شخصية و وحدة نوعية للصورة لطبيعية ، التي يقدم وجود الهولي بها من ذلك المقيم اما بورود شخص من تلك الطبيعة دائما عليها ، ان قلت الدوام الشخصي ايضا بورود امثالها ان لم يقبل كما في العناصر على ما سيجيء تفصيله وتوضيحه في بحث التلازم .

فالاحاصل ان الهولي الاول للمحسم الطبيعي في ذاتها هي بما هي بالقوة يكون بالفعل وبما هي بالفعل يكون بالقوة لكل شيء اولاشيا مخصوصة على الوجهين المذكورين ثم لا يعد لاحد ان يقول ان لما بلية والاستعداد والامكان ليست اموراً جوهرية لانها حال الشيء بمقايسة الى الحارحيات ، اذ الاستعداد انما يكون استعداد شيء لشيء آخر له في نفسه حقيقة وتحصل فيبقى ان ينحصل ذلك الشيء حسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الاضافة .

نعم لا مانع من دخول الاضافات في مفهومات اسامي الاشياء لاني حدودها الجوهرية

فالجوهر الهولي الحامل للصورة ربما يسمى هولي باعتبار القبول فيكون إضافة القبول داخلته في شرح اسمه ومفهوم وصفه لا في ذاته بذاته كما أن النفس والملك إنما يسميان نفساً وملكاً باعتبار تدبيرهما للحد والمملكة لا باعتبار مهيتهما فيكون إضافة التدبير جزء لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية

وأيضاً لا يصح أن يكون فعل الهولي القوة والاستعداد لأن جزء الجوهر المحض لا يجوز أن يكون عرضاً وإيضاً الاستعداد لا يكون حاملاً لما هو استعداد له لأنه لا يبقى مع حصوله فالهولي يلزم أن يبطل عند وجود الصورة وكلامنا في حامل الصورة .

فنقول: إن هذه الاشكالات مما قد مضى ذكرها في تحقيق مية الهولي مع اجوبتها على وجه لا مزيد عليه لكانعيد الجواب بما أعدنا السؤال بضرب آخر من البيان في المقال تكثيراً للقوائد بما فيه من الروائد فليعلم أن إرباب العلوم كثيراً ما يطلقون القاطنا موضوعة لأمور عرضية أو إضافية ويعبرون بها عن الأمور الذاتية مثل ما يذكرون في أصول الأنواع الجوهرية أموراً إضافية كالناطق في فصل الإنسان والمنعرك المريد في فصل الحيوان .

وغيرهم منها المبادئ التي يترتب عليها تلك الأمور حتى أن الشيخ صرح بنسبة هذه المبادئ بالعقول الحقيقية و بنسبة هذه المفهومات كمفهوم الناطق و الحساس و المنعرك بالفصول المعطية فكما المراد بالاستعداد والمستعد ليس نفس هذا المفهوم الإضافي بل المبدء القاهلي له ، وقد علمت أن محلته لمفهوم القبول ليست على سبيل العيول الاستعدادي بل كسائر لوازم الماهيات ، نعم لا يكون مصداق معنى القوة و القابلية الأمر غير متحصل كما أن مصداق الموحودية المصدرية بنفس ذاته ليس الأصرف الموحود ومصداق الزوجية بنفس ذاتها ليس الأروجا صرفاً لأشبهاله زوجية عارضة ولازمة .

فاتقن هذا البتة ولا تعمل عنه فإن في الفعلة عنه والاهمال في رعايته ضرراً عظيماً في تحقيق الحقائق

ولهذا مما قد كررنا ذكره واجل هذه المعاني المصدرة مرالى لملاحظة الحقايق الخارجية و مقاييس لمشاهدة انحاء الوجودات التى لا يمكن وجودها فى العقل الا بهذا المرالى والعنوانات .

واما قول القائل القوة تبطل عند وجود مامى قوة عليه فلا تكون باقية عند وجود ذلك الشيء فصحيح ان اراد القوة العامة لشيء خاص و اما القوة المطلقة لحصول الاشياء الغير المتناهية فانما يبطل اذا حصل جميع تلك الاشياء وهو محال و ادا لزم انتهاء مقهورات الله تعالى ، وقد برهن على ان قدرته تعالى وقوته غير متناهية .

واما قول الباحث جزء الجوهر لا يجوز ان يكون عرضا ، فان اراد بالعرض ما يعرض لذات لا يفتقر فى تقومها اليه فلا نسلم ان فصل البيولي عرض بهذا المعنى و ان اراد ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرأ و ان صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فممنوع ولكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى .

وقد سبق الكلام فى ان فصول الجواهر البسيطة هـى معنى يكون جوهرأ على ان الحقايق الغير المتأسلة يصح عدم امتدادها فى مقولة الجوهر و لا فى مقولة الاعراض ، هذا ما يمكن ان يقال من قبل المشائين المحصلين و الله الهادى الى طريق الحق واليقين

فصل (٥)

فى الاشارة الى منهج آخر لهذا العرام

ان للمصمم مية مركبة من جنس و فصل ، و جسها مفهوم الجوهر و فصلها هو مفهوم قولنا ذوابعاد ثلثة على الاطلاق و كل مية لها حد ، اى جنس و فصل اذا كانت بحيث يمكن ان يعدم فى الخارج فصلها عنها وبقى معنى جنسها كان لامعالة جسها و فصلها يعاديان جزئين خارجين هما مطابقا صدقهما و مبدأ انقراضهما عن الحد

أضئ مادة خارجية يستفاد منها جنسها الذى هو بعينه مادة عقلية باعتبار أخذها بشرط لاشئ و صورة خارجية يستفاد منها فصلها الذى هو بعينه صورة عقلية باعتبار أخذه بشرط لاشئ ، لكن الجسمانية بالصفة المذكورة ، اى يمكن ان يعدم فصله الذى هو مفهوم قولنا: الممتد فى الجهات الثلاث على الاطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه ، فيلزم تركبه من مادة هى الهولى الاولى و صورة هى الصورة الجسمانية وهو المطلوب .

القول : وهذه السجدة ايضا قريبة المأخذ من المعنيين السابقين ويورد عليها اكثر المناقشات التى سبق ذكرها و ان كانت بعنوانات و عبارات اخرى غيرها لكن المآل واحد كما يظهر بالتأمل تركب الاستيفاف الكلام فيها واعادة القول عليها مخافة التطويل والاسهاب والله ولى الحق وملمم الصواب .

فان قلت : اذا كان جعل الجنس و المصل فى المركبات واحدا لانهما من الاجزاء المصنوعة فيلزم ان يكون وجودهما معا و عدمهما معا فاذا انعدم عن الجسم قابلية الابعاد فيلزم ان يكون زوال الاتصال عن الجسم عين زوال الجوهرية عنه فانهدم اساس هذه السجدة لان مبناها على زوال الاتصال و بقاء الجوهرية و ليس كذلك .

قلت : قد مر مثل هذا الكلام فى مباحث المية و ذكرنا هناك ان زوال الفصل وان استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكن لا يستلزم زواله من حيث هو مادة . حتى ان من رعم ان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات زالت الجسمانية عنهما بالكلية بزوال النمو والحياة وهما مبدء فصل التامى والحساس وحدث الجنس فى كل منهما بحدوث جسمانية اخرى بالكلية وبية اخرى بالنما هو التزم ان جسمانية الشجر المقطوع بالمدد غير ما كان قبل القطع ، وكذا جسمانية القالب الحيوانى الباقي بعد الموت غير ما كان قبل مفارقة الروح بلحظة .

فقد كابر مقتضى عقله و حسه جميعا و ليس ارتكاب هذا منه باقل من ارتكاب

الطرفة في الحركة و التملك في الرحي وغيرهما من مجازفات المتأخرين بل الحق في هذا المقام ان يمسك بماد كرناء بعد اختيار اتحاد الجنس والعمل جعلاً و وجوداً لكونهما من الاجزاء الممثلة للحقيقة الموجودة من الفرق بين استمرار داته الجنس او استمراره من حيث هو حره لمركب معمول عليه .

اولا ترى ان (معظ) انهدام البيت بقى اللبنة باقيا قد زال عنها وصف الجزئية للبيت لان الجزئية والجنسية من الصفات الاضافية يكفى لانعدامها انعدام ما اضيفت هي اليه .

فصل (٦)

في ذكر ما تجشمه بعض المتأخرين من اهل التحقيق لهذا المطلب و
سماء برهان خاص الخاص

و تحريره بعد التلخيص عن الزوايد هو ان جميع الممكنات لما وجدت من الوجود الحقيقي و الواحد الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجه من الوجوه ،

ومن جملة الموجودات الممكنة هي الممتدات و لابد لكل معلول ان يناسب علته مناسبة مصححة لصدوره عنها دون غيرها ولايجادها له وتلك المناسبة مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب و كذا بينها و بين العقول التي لايمكن فيها فرض جزء دون جزء ، فلا بد من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له مناسبة بكل واحد منها من حيثية وهو الهيولى اذ هي من جهة كونها غير متبدع حسب ذاتها يناسب ان يوجد من المبدأ المفارق ومن جهة قبولها للاستعداد تسير واسطة لصدور الممتدات عنه .

بحث وإشارة

كلامه هذا مبني على تقدم الهيولي على الصورة الجرمية بالذات و ليس كذلك بل الامر بالعكس لما علمت ان جهة الفعلية في كل شيء سابقة على جهة القوة وقد مر في مباحث المبية وفي مباحث العلة والمعلول ان الصورة في كل شيء متقدمة على المادة و الفصل متقدم على تحصل الجنس بحسب الوجود وان لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم .

ومن يصرح بكون الصورة الجرمية اصلا في الجسم و الهيولي متقدمة بها اى قائمة عليها، العلامة التفاضلية في شرح المقاصد حيث قال والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم بمسطله الذي هو الهيولي .

و سينكشف لك هذا المعنى في مبحث التلازم وما ذكره من عدم المناسبة بين الجسمية والعقل المفارق مسلم الان عدم المناسبة بين الهيولي وبينه اشد و أكد لكون احدهما بالفعل من كل الوجود والاخرى بالقوة من كل الوجوه ولان المفارق هو النور المحض على لسان الاشراف والوجود الصرف عندنا ، وان كان نودا مفترقا الى نور الانوار ووجودا مجعولا للواجب بالذات والهيولي محض الامكان والنظمية فلا يمكن ان يكون بين موجود وموجود هذه المخالفة التي بين المفارقات والهيولات حتى ان المتضادين يشترط فيهما الاتفاق في الجنس القريب .

فهذه المناسبة بينها وبين المفارق في الصدور هي الوجودات المتوسطة التي علت فيها جهة الامكان وتضاعفت فيها حبة الحاجة بالتدرج بحسب مراتب النزول الموجبة لتكثر الحاجة الى العلل والاسباب لتقص الوجود حتى انتهى الى هوية منصلة ذات اجزاء فرضية متخالفة الاوضاع والحدود التي ليس ثانها الحضور والجمعية، ويكون بحيث يكون وحدتها ذات قوة الكثرة واتصالها بالاستعداد للانصال وبقاتها قرين استيجاب الزوال الاسباب صورة اخرى يحفظها عن الزوال ويقيمها على الوحدة والاتصال شخصا

كانت كما في الافلاك او نوعا كما في العناصر ثم بتوسطها وجدت الهيولى التي لا وجود لها ولا وحدة والاتصال بالقفل فضلا عن ان يكون في معرض الزوال والانتقال الى الكثرة والعدم والاتصال بل حقيقتها كما امر محض استعداد الوجود والعدم لغيره وقوة الوحدة والكثرة وامكان الاتصال والانفصال

فظهر ان الهيولى هي عين جهة الامكان والقوة وذاتها مية تعليلية بامر له تجوهر في الوجود والفعلية لان حقيقتها كحقيقة الاعراض تابعة الان لها وحدة جنسية يتعد بالجواهر الجسمانية ويحمل عليها فيكتسب الجوهرية منها وان كانت مهيبة نفس معنى الجوهر الان هذا كما علمت لا يقتضى في مصداق الجوهر

فصل (٧)

في حجة اخرى افادها صاحب الصباحت المشرقية

هي ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد على رايهم .

فنقول : هذا اللزوم اما النفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذا لا اشتراكها في الجسمية وليس هكذا ، هذا خلف اول امر آخر فهو اذن اما حال في جرمية او محل لها او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن لانها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان لازما عادا التقسيم في كيفية لزومه ، فاما ان يتسلل وهو محال او ينتهي الى ما يلزم الجرمية فيعود المحذور المذكور من انه يجب ان يكون كل جسم كذا ، واما ان يكون لزومه بسبب شيء لا حال في الجسمية ولا محل لها فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء جسما آخر او قوة موجودة فيه او امرامعارقا ليس بجسم ولا جسماني والاول باطل لانه ذلك الامر اذا اقتضى ذلك المزوم لجسميته وحب ان يكون كل جسم كذلك ولكانت الجسمية التي هي الملوحة لتلك الملكية اولى بذلك الاقتضاء من جسمية اخرى وقد اطلنا ذلك وان لم يكن لمجرد الجسمية بل لقوة

ذاتة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني

فنقول : تلك القوة ان كانت من لوازم محلها عارداً السؤال في مقتضى لذلك اللزوم وان لم يكن من لوازم محلها فاذا فارقت محلها فاما ان تنعدم اولاً، فان عدمت، عدمت الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك محال وان لم تنعدم عند مفارقتها محلها كانت غيبة في وجودها عن المحل فكل ما كن كذلك لم يكن لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصاً بالوجوب. فهي اذن قوة غيبة عن المحل في وجودها فيكون تأثيرها في جميع المتماثلات تأثيراً واحداً فلا بد في اختصاص بعض الاجسام لقبول الملكية من تأثيرها دون بعض من مخصص ويمود الكلام في كيفية لعوق ذلك المخصص وان كان ذلك الامر مبائناً .

فقد علمت ان نسبة المباهن الى جميع الامثال واحدة فلا يقتضى في بعضها الملكية الا برابط محصور و يمود الشقوق في ذلك الرابط بمثل ماسر فبقى من الاحتمالات المذكورة ان لزوم الملكية بسبب شيء حلت فيه الجسمية وحلت الملكية وما يلزمها فيه .

ثم ان ذلك الشيء لذاته يقتضى الصورتين معاً فلا جرم انه صارت مقارنتها واجبة فاذا الجسمية الملك محل وذلك هو المسمى بالهيولى و يجب ان يكون تلك الهيولى مخالفة لساير الهيوليات والاعادت المعالات المذكورة واذا ثبت ان جسمية الملك محتاجة الى محل يحل فيه ، وجب احتياج جسمية العناصر الى الهيولى، فهذا تمام الصحة التي ذكرها .

قال : وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماتها .

قال : و لكنه قد عرض لي الشك و كان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية في جميع الاجسام مستنداً بجواز ان يكون جسمية بعض الاجسام مخالفاً لجسمية غيره لئلا يلزم عند استناد الشكل و المقدار المعينين في الفلك الى جسمية اشتراك جميع الاجسام في الملكية ولوانهما و طول الكلام في توجيه ذلك المنع بما لا فائدة في ذكرها .

و سيجيء بيان كون الجسمية أى مصحح فرض الأبعاد حقيقة نوعية امتيازها بلواحق خارجية .

ثم العجب منه . أنه مع شدة خوضه فى تتبع العلوم ومهارته فى البحوث كيف اعتقد أن هذه العجبة منه قوية لا يرد عليها بحث ولا فيها قدح سوى ما ذكره من الشك على أن ما ذكره فى غاية الوهن والضعف ، وسيجىء من الكلام ما لم يبق معه شك فى أن الجسمية مشتركة فى جميع الأجسام .

كيف وهو أصل معقولى على كثير من المطالب كاثبات الصور النوعية فى الأجسام واثبات الهوى فى الأفلاك واثبات الشكل الطبيعى فى كل جسم والجزء الطبيعى له ومباحث النفوس والقوى والكيفيات وغيرها من المسائل الباقية فى العلم الطبيعى وأما الذى يتقدح به العجبة المذكورة ويرد عليها فابحث :

الاول : النقض بثوجه مثل ذلك السؤال بعينه فى بيان لزوم القطبية والسكون لبعض مواضع الملك ولزوم المنطقة والحركة السريعة لبعض آخر ولا يمكن استناد ذلك الى الهوى لكونها واحدة فى كل فلك فلا توجب الاختلاف فان استند لزوم القطبية لموضع من الملك والدائرة لموضع آخر الى الأمور الالهية والعناية التى هى علمه تعالى بالنظام الأفضل أو الإرادة التى ينسبونها بعضهم اليه من غير مرجح فيسند لزوم أصل الملكية وما يلزمها اليها .

وبالجملية كل ما وقع به الجواب من هذا فليقع به عن ذلك من غير تفاوت .
الثانى : أن إيجاب لزوم الشكل والمقدار لا يمكن أن يسند الى الهوى لأنها جوهر قابل ومعنى القبول السعة والامكان وهو منافى للإيجاب والاقتران بل لابد من أن يكون للفلكية و لوازمها مقتضى آخر حتى يقبلها الهوى التى شأنها قبول الصور والبيئات لا إيجاب هى من الأشياء .

الثالث : أن الذى ذكره هو فى الحقيقة شبهة يجب حلها حتى ينكشف جليلة الحال وارتفع وزال أصل الأشكال وظنى أن هذه العجبة هى التى قد كان الامام

معتقداً منذ ثلاثين سنة فيها أنها برهان ثم ظهر له بعد تلك المدة أنها مغلطة وكان قد هكى على ذلك مدة .

ووجه الحل اناختار من الشقوق التي ذكرها في السبب المقننى للزوم المقدار والشكل المعينين للفلك ان ذلك السبب هو امر حال في جسمية الفلك لازم لها فان اعيد السؤال في علة لزومه لجسمية الفلك دون غيرها مع تماثل الاجسام في الجسمية .

قلنا : الحال اذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو في وجوده متقدم على وجود محله بالذات فمشتقاً لزومه لذات المحل هو نفس ذات الحال فبالحقيقة هو الاصل و المنشأ في الملازمة والمحل لازم له كما في الملازمة بين الجسمية والهيولى حيث ان الجسمية اصل في الجوهر يتوشتق للملازمة والهيولى لازمة لها متفرعة عليها بل اصل الاشكال والجواب جاريلان في جميع الصور النوعية ومعالها وكذا النصول اللازمة لحصص الاجناس التي يكون في الانواع .

مثلاً النطق لازم لحيوانية الانسان لعدم اشكال احدهما عن الاخر ، فاذا سئل عن سبب لزوم النطق للانسان انه ان كان لاجل كونه حيوانا لزم ان يكون الحيوانات كلها ناطقا لا هنالك في الحيوانية وان كان لاجل امر حال في حيوانية مخصوصة فالكلام في تخصصه عائد و ان لم يكن حسالا في حيوانية مخصوصة هي حيوانية الانسان فان كان حسالا ممكن الزوال عنه فيزول بزواله الناطقية وان كان لمرأ لازما لها كان الكلام عائدا في سبب لزومه و يتسلسل او ينتهي الى الحيوانية فيعود المحذور المذكور .

ثم الامر اللازم للمية المشتركة كان مقتضاه مشتركاً في الجميع و ان كان امراً مابيناً و المبين متساوي النسبة الى جميع حصص الانواع لنماثلها مع قطع النظر عن فصول فيلزم الترجيح من غير مرجح وان كان لامر هو محل الحيوانية يرد الكلام في تخصص المحل به و لا يمكن ههنا القول بان المحصص هو الهيولى لان

الهيولى في المنصريات كلها واحدة بدليل انقلاب بعضها الى بعض .

فالجواب الحق فيه : ان الفصل مقدم في الوجود على حصة الجنس ، فلزوم الجنس للفصل محلل بالفصل لانه من لوازم ذاته واللازم اليين اللزوم للمية لا يحتاج الى سبب اللزوم لها سوى ذات الملزوم

نعم لو لم يكن الحال مقوما للمحل ولا يقتصر اليه المحل في تحصيله نوعا لا يقتصر لزومه الى مخصص خارج عن نفس ذلك الحال كالحرارة للنار واليباس للثلج فهناك يستند جهة اللزوم الى ذات المحل من غير محذور لجواز استناد اللازم الواحد الى ملزومات متعالفة وقد بقي في تحقيق هذا الموضع كلام تركناه الى موضع آخر لضيق المقام فان ما اختاره من الشقوق المذكورة وهو اسناد جهة الاقتضاء لتخصيص جسمية العلك بلوازمه المنصوصة الى المحل وان لم يصح في المنخصات الكلية كالأبداعات و مبادئ العصول للأنواع الثابتة كما بينا لكنه اذا جرى الاشكال في تخصيص الاشخاص بلوازمها الشخصية بانه هل للمية اولامر هو حال فيها او محل لها او مبين عنها كان المختار من الشقوق هو المحل القابل لتعين الشخص المميز و لوازمه الشخصية لعدم استغناء الشخص و وجود الشخص و وحدته عن الحاجة الى المحل المستثنى عن ذلك الحال و ان كان الحال من اشخاص المية الجوهرية الصورية .

وذلك لان المقوم للمحل المادى حقيقة الصورة الحالة فيه لا الشخص المميز منها بحسب هويته فلا يمكن تقديم من حيث الشخصية على المحل فالمحل حلة للشخص سابق عليه .

و اذا نقل الكلام الى تخصيصه بالتخصيص مع تماثله لساكن الحال بهجر الكلام الى معثلة ربط الحادث بالقديم كما سيجيء كشفها و توضيحها انشاء الله العليم .

تتميم

وهما يختلفان بالبال ان الهول والصورة اذا كانتا من ذاتيات الجسم ومقوماته فلم يقعا ولا شيء منهما في مطلب لم بل يقعا في الجواب عن السؤال بما هو لا ينسب شيء منهما بالبرهان كيف والذاتي لا يحتاج الى وسط فيجب ان يعلم اجزاء الشيء بحسب الماهية وهي الاجزاء العقلية اصطلاحاً كالجنس والعسل المنحصلين في العقل عند ملاحظة الابهام والنعين للمية غير الاجزاء الوجودية اعني المادة والصورة وما لا يطلب بلم اصلاً لا يثبت بالثبوت شيء ولا بحسب الاثبات لانها هي المقومات بحسب الماهية من حيث هي .

واما الاجزاء الوجودية وهي اجزاء الشيء بحسب نمو خاص من الوجود فهي مما يطلب بالبرهان انها بالنسبة الى الماهية المطلقة كالموارض وان كان وجودها بالنسبة الى وجود المية كالمقومات ومقومات الوجود يطلب بلم كما ان مقومات الماهية يطلب بها .

ومن ههنا علم ان منزلة وجود الملة لوجود الملول كمنزلة مفهوم الماهية للماهية كما لوحنا اليه سابقاً فاذن تركيب الجسم من الهول والصورة ليس يستوجب الاستثناء عن البرهان بل يتعرف اولا بجوهرياتها المحمولة فيطلب بالسجة اجزائه الوجودية وان اشتملت الاولى بالقوة على الثانية فالقبول الماخوذ في حد الجسم تدل على مادته الاولى والابعاد تدل على صورته اي الجوهر المستند بالذات .

الفن الثالث

في تصاحب الهيولي والصورة بالعلاقة الذاتية و فيه فصول

فصل (١)

في ان الجسمين من حيث هي لا تنفك عن الهيولي

لقد استفيد من برهان وجود الهيولي من طريق القوة و الفعل ان لاشيء من الاجسام خال عن الهيولي اذ ما من جسم الا وفيه شوب بقوة الكمال او قصور في اوضاع وافعال وتجدد وانتقال من حال الى حال و ان كان في ايسر غرض واسهل معنى فعلى او انفعالي، فان الفلك وان كان بالفعل من جهة جوهرية و كنهه و كيفه واينه و وضعه في نفسه و جميع هيئاته المقارة الا ان فيه القوة من جهة اوضاعه بالقياس الى الغير لعدم امكان الجمع بين مائر الاوضاع، وقد علمت ان جهة القوة يرجع الى شيء هو محض القبول والامكان ولا محالة يكون لارما للجسمية كما مر من عدم استقلاله في التجوهر و لقوة لا تنفك عن ذي القوة و ذو القوة لا يمكن ان يكون مفارقا عقليا و النفس بما هي نفس لا تنفك عن الجسمية فاله شمل على القوة اولا وبالذات هو الجسم بما هو جسم

و هذا برهان متين لا يحتاج الى كون الجسمية طبيعة نوعية متماثلة في جميع الاجسام على ان ذلك امر ثابت لا محل فيه .

طريق آخر

ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء ، مبناه على ان الجسمية حقيقة واحدة .
بيانها ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى في ان احديهما حارة والاخرى باردة او ان احديهما لها طبيعة فلكنية والاخرى لها طبيعة اخرى ولحقوا الاعراض او الطبايع انما كان بعد

تحصل ذاتها ونوعيتها من غير حاجة لها في الجسمية الى انضمام شيء من هذه المعاني وهذا بخلاف المقدار حيث مثالا لا يكمل للمعية الا بعد تعيين ان كميته الاتصالية القارة متمسكة في جهة حتى يكون خطا او في جهتين حتى يكون سطحا او في ثلاث جهات حتى يكون حتما تعليليا .

فالـمقدار بما هو مقدار مطلق لوجوده و لا قوام الا بان يكون خطا او سطحا او حتما واما الجسم بما هو جسم فليس اقتران اى معنى ومصورة اليه كاقتران فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية منصوره انما وجدت بالاسباب التي لم ان يوجد بتلك الاسباب وهي جسمية فقط بلا زيادة الا بحسب استكمالات اخرى في كمالاتها الثانوية كالجمادية والنباتية والحيوانية فكما ان الطبيعة الجمادية اذا حصلت للجسم فهي تمام له من غير حاجة الى صورة اخرى في كون ذلك الجسم نوعا مخصوصا لكن لو حصلت له صورة اخرى صار اكمل من ما كان او لاف كذلك الصورة الامتدادية . فقد علم ان لـحقوق الصور المكملات للاجسام بها ليس من جهة ان مجرد الجسمية مبهمة جنسية كيف والجنس بما هو جنس ليس تمام التحصل والحصول لافى الذهن ولا في العين كالمقدار المطلق فانه اذا جرد عن الفصول واخذ في العقل محذوفا عنها ما عدا لم يكن لها وجود في الخارج اصلا ويكون بهذا الاعتبار مادة عقلية محضة واذا اخذ مطلقا من الحذف والمحقوق كان مبهمة ناقصة غير محصلة و الجسمية ليست كذلك لان الاجسام المختلفة الصور والهيئات وحدنا انها اذا حذف عنها العقل تلك الصور والاعراض كانت قد عقلت فيها مبهمة تامة جوهرية موصوفة بقبول الأبعاد وحوز العقل لها ان يكون بصرفاتها موجودة في الخارج .

فعلم انها مبهمة نوعية اذ لو لم يكن كذلك لكاتب بعد التجريد عن الصور المختلفة والهيئات المتفاوتة . اما حقايق مختلفة متخالفة بفواتها البسيطة او متفاوتة بمصول دائية غير تلك الصور والهيئات او حقيقة واحدة غير الحقيقة الواحدة المسماة بالجوهر القابل للأبعاد او هي مع طبيعة اخرى يكون بمنزلة الفصل لها والكل فاسد عند العقل

المصحيح فبقى كون الجميع مشتركة في طبيعة واحدة نوعية هي الجسمية اى الجوهر المصحح لغرض الابداد .

فاذا ثبت هذه الدعوى فيبشئ عليها كثير من المقاصد منها اثبات اعتقاد الاجسام من حيث جسميتها الى الهبولى و له طريقان ذكرهما الشيخ الرئيس في الاشارات لتعميم وجود الهبولى في الاحسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارن له سواء كان لازما لها كما في الافلاك او زائلا كما في الاحسام الصغار الصلبة بعد اثباتها في الاجسام القابلة لنوارد الوصل والفصل عليها .

اما الاول فلان الطبيعة الامتدادية اما ان تكون بذاتها عنية عن الهبولى اولم تكن فان كانت غنية فاستعمال حلولها في المعمل لان الحلول في معمل عين الافتقار اليه والفنى عنه اذا كان ذاتيا استعمال زواله ولو بالغير لان ما بالذات لا يزول ولا يراى فاستعمال حلولها لكن الحلول ثابت في بعض الاحسام وهوبنا هي كون الغناء ذاتيا للمعسم من حيث الجسمية و ان لم تكن عنية لذاتها فتكون مفتقرة لذاتها فيلزم حلولها هي المعمل اينما تحققت سواء كانت في الاحسام القابلة للاتصال الخارجى او هى غيرها .

وهم و اذاحة

قد توهم بعض الناس ورود النقض على هذا الدليل بحريته في المعمل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات في معمل واحد و كون صورة واحدة حالة في جميع المعدل و كون هبولى واحدة معدلا لجميع الصور و كون كل جسم مركبا من جميع الصور والهبوليات الى غير ذلك من المحالات وهو متصيح .

لانا نختار عند الشريد ان الطبيعة المطلقة لا يمتقر لذاتها الا الى المعمل المطلق لا المعمل المخصوص بل المفترق اليه هي الطبيعة المحصورة في حور عروس الافتقار لحاص لها الى المعمل المعين لاجل خصوصية عارضة لها لا لذاتها بل لاسباب حارحة عنها والاستغناء لذاتي عن المعمل المخصوص لا ينأى الافتقار العارض لخصوص فرد من

الأفراد وهذا مثل لوازم المبهات فإن مبهية المثلث إذا اقتضت تساوى الروايا لقائمتين لا يقتضى في كل فرد الاتساوى بخصوصاً بهذا الفرد دون غيره فالتساوى المطلق مقتضى ذاته وليس شيء من خصوصيات التساوى مقتضاها لذاتها .

فلا يرد حينئذ أن هذا التساوى المخصوص من أن كان لازماً للطبيعة بالدات فكان يوجد في كل مثلث هذا التساوى لقائمتين ويوجد في هذا المثلث جميع أفراد التساوى للقائمتين لأن الكلام يجري في كل مثلث ولازمه المعين

فالحل فيه أن طبيعة المثلث مطلقاً لا تقتضى الاطلاق التساوى والطبيعة الخاصة تقتضى التساوى الخاص فالمطلق للمطلق والمقيد للمقيد فكذلك قياس معنى الافتقار إلى المحل للجسمية فإن الافتقار إلى المحل المطلق لازم للجسمية المطلقة والافتقار إلى المحل المعين يستلزمه الجسمية المعينة وكما أن نفس الأفراد من عوارض الطبيعة كما تقرر عندهم فلو ألزمها على الوجه الأول
فليس لأحد أن يقول كما جازان لا يكون افتقار الطبيعة إلى المحل الواحد لذاتها ثم يحصل (بمرض خل) الافتقار لأجل خصوصية وسبب فليجزم مثل ذلك بالقياس إلى المحل مطلقاً .

لأننا نقول : إذا جردنا الطبيعة الجسمية عن الخصوصيات فإن لم تكن مفترقة إلى المحل كانت في ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها وما كان بحسب ذاتها من حصول القوام بالاتعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتي ونحو الوجود الداتي لمبهية واحدة لا يكون متفاوتاً فلا يجوز أن يكون نحو وجود المبهية المختص بها من حيث هي هي مختلها بحسب اختلاف الأسباب الخارجة عنها وعن مقوماتها

نعم هذا إنما يجوز في الوجودات العرضية والنسب والاضافات مثلاً الافتقار إلى الأكل إما يعرض للإنسان لا بسبب أصل البقاء على الأساسية بل بسبب الحرارة المعحلة للمواد وقد يزول بزوالها وكذا الاستغناء عن اللباس الذي بالذات لا يناني عروض الافتقار إليه بسبب برد مفرط لأن كونه آكلاً ولا لبساً ليس نحو وجود الإنسان المختص به .

وهذا هو الذي يوهم لبعض الناس إمكان الوساطة بين الافتقار والغنى الذاتي

او جواز عروض الافتقار لعلة واما عروض الافتقار الى المحل بعد ان لم يكن بسبب (١) امر آخر فهو ممنوع لما مر من ان العلول عبارة عن نحو وجود مية الحال وكذا عروض الاستثناء عنه بعد افتقاره اليه لذلك ولان الصورة لو اتفكت عن المحل تقدرت بمقدار معين فتشككت بشكل خاص فانتملت وتأثرت من فاعل خارج يقتضى المقدار والشكل المعينين، اذ لو كانا لازمين لمية الجسمية لم ينفرا مع بقائها وكلها يحدث بسبب فاعل مؤثر فلا بد فيه من قابل متأثر .

و قد علمت من ان جهة الافعال يتصحح من الهبولي الاولى فيلزم ان يكون مقارنة لها وقد فرضت متفكة عن المحل، هذا خلف .

واما الطريق الثاني وهو ما يتنى على اثبات امكان القسمة الانشكائية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية النوعية وهو الذى قدسرياه في ابطال مذهب دى مقراطيس و نحن قد اتممنا الحجة المشهورة على ابطال مذهبه -وجه لاخذة فيها

فظهر هناك ان كل جسم بما هو جسم مما يقبل لذاته الانقسام الفكى كما يقبل لذاته الانقسام الوهمى وجواز الانشكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكتمى في الافتقار الى الهبولي وان عاق عن ذلك عائق طبيعى كما في الافلاك او غير طبيعى كما في الاجسام الذيمقراطية .

وذلك لان الجسم اذا لم يكن مقارنا للمادة لكان قبولها للقسمة الفكية مستحيلا وقد فرضنا حايضا فامكان قبول الجسم للقسمة المذكورة كاشف عن وجود

١ - هنا اذا كان السبب واسطة في ثبوت الافتقار بعد ان لم يكن واما اذا كان واسطة في العروض فلا امتناع فان المحتاج بالغات هو الواسطة وهذا لا يخالف كون ذى الواسطة فنيا بالذات كما في افتقار الطبيعة الى المحل المعين بواسطة خصوصية المرد والحاصل انه لا فرق بين المحل المعين والمحل المطلق في جواز عروض افتقار الطبيعة اليهما بعد ان لم يكن بسبب امر آخر اذا كان السبب واسطة في العروض كما انه لا فرق بينهما في الامتناع اذا كان السبب واسطة في الثبوت سم لو ثبت كون الواسطة على تقدير تجريد الطبيعة عن الخصوميات لا يكون الا واسطة في الثبوت . ظهر الفرق ولعل المراد ذلك ، فافهم . (اسماعيل ديه)

البيولي فيه .

قال: الشيخ قدس سره ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لاثينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه مراده على ما سنع لنا في كلامه ان الجوهر الممتد من حيث هو هو لو لزمه ما يمنعه عن الانفكاك والاتصال بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد اشخاصه في الوجود بل ينحصر نوعه في شخصه اذ لو تعدد شخصاء لكان كل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان السابق في رد مذهب ذي مقراطيس مع وجود المانع، هذا خلف .

ثم يثبت بطريق عكس التقيض ان المانع للقسمه ليس لازما للجوهر الجسماني من حيث هو هو وان كان لازما لبعض افراد كالفلك الصادرة الفلكية العايقة للقسمه و ان كانت لازمة للفلك لكنها ليست لازمة لطبيعة الجسم مطلقا واللازم لبعض الافراد فقط عارض للطبيعة المشتركة فيجوز زواله نظر الى الطبيعة فجمعية الفلك تقبل القسمه لذاتها وان لم يقبلها من جهة الفلكية لجواز زوال العائق للقسمه عنها والقابل للقسمه الانفكاكية غير مفارق عن البيولي .

فثبت بذلك عموم الافتقار الى البيولي في الاحسام وهو المرام .

تحقيق وبحث

لما كانت طبائع الافلاك اى صورها النوعية كما سيحيى مانعة عن قبول الفلك والفصل على ذلك وجب ان يكون كل نوع من الفلك معصورا في شخص واحد كما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما حصل بين الجزئين الموهومين لواحد منهما وبين الجزئين الموهومين ما حصل من الانفكاك بين الفلكين او الكوكبين فيكون في قوتها من جهة الطبيعة النوعية قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لهما .

ولذا حكموا بامتناع الاثينية في الافلاك من حيث الطبيعة الفلكية وكذا في كل جرم من الفلكيات من حيث طبيعته المخصوصة وان جازت القسمة فيها من حيث جسميتها

فإذا كان هذا، هكذا فنقول : يرد عليهم النقض لموضع من الفلك فيه كوكب أو تدوير
أو خارج فيوحد له في الخارج جريان متصلان من فلك واحد كجبنى الكوكب أو التدوير
أو الخارج والاثنية الخارجية في طرفي الخارج المرکز اظهر كالمتممين، وذلك لان
البيان الموجب لعدم الاثنية جازيها بما انه يمكن على الجزئين المتصلين على
الجبنيتين من فلك واحد ما صح على الجزئين المتصلين ويصح على المتصلين ما يمكن على
المتصلين فيلزم الخرق والالتيام على الفلك من حيث طبيعته الخاصة وهما معتنان عليه
هذه، فان اعتذروا عن هذا باصل الفطرة هيها يعارض بمثله في شخصي نوع واحد من
الامتداد هناك

مخلص عرشي

هذا المقض عليهم قد اوردته الشيخ المحقق والمكاف المدقق صاحب الاشراف
في كتاب لطايرحات بحثا على الحكماء وما اجاب عنه اصلا ولكنى افاض الله على
قلبي وجه النص عنه ، وهو ان الملكية ليست من الصفات السارية في جسيثها كالانسانية
وذلك لان صورتها التي تحصلها نوعا خاصا و يقوم جسيثها موجودة ليست صورة
تقوم بموادها لان لكل جرم منها نفسا مجردة هي مبدء صفاتها و اوضاعها و افعالها
و حرركاتها المخصصة فاجزاء جسمية ملك واحد سواء كانت نوعية مخصصة او خارجية ليست
احراء مقدارية لذاته النوعية بل لمادته و جسيثه و توارد الفصل والوصل على جسمية الفلك
من حيث ذاتها الامتدادية غير مستحيل .

انما الحال تمدد فلك واحد من حيث هو فلك الى فلكين او جزئين له من حيث
هما جزئان للفلك لا من حيث هما جزئان لجسمية الفلك فالتمم ان ليسا فلكين ههنا وان
كانا من الاجسام المنسوبة الى الملك ولهما اصحاب الهيئة لم يذكرهما من جملة
اعداد الاملاك .

فصل (٢)

في ذكر احكام كلية متعلقة بهذا المقام

منها انه قد ظهر مما ذكر ان مادة الشيء ليست داخلية في قوام مهية ذلك الشيء والا لكانت بينة الثبوت ولم يفتر في اثباتها الى برهان لكن الجسم بما هو جسم قد حصل لتامعنا وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة على الوجه المذكور وحسبنا في انه هل لمادة تحصل معناه ام لا الى ان جاء البرهان العاكم بوجود جوهر آخر مادي . فظهر لنا ان الجسم المحسوس مركب من جوهرين حال و معدل فينبين من هذا ان المادة غير داخلية في قوام مهية الجسم ثم انا بعدما اثبتنا المادة لبعض الاجسام توقفنا في بعض آخر مع علمنا باشتراك معنى الجسم النوعي بين الذي انكشف لنا مقادته لها وبين ما يتوقف في الحكم بوجوده حاله .

فبهذا ايضا يتأكد ما قلنا من عدم حاجة الشيء الى المادة في حقيقة ذاته و ان احتاج اليها في قوام وجوده و كما علمت هذا في الجسمية بالقياس الى ما قامت بها اى المادة ، فاعلم ايضا بالقياس الى ما يقوم بها ك لطايع النوعية كما مر . وقد تاكد الشيخ في الهيات الشفا هذا الحكم بقوله :

واما الجسمية التي تتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بشيء ينضم اليها حتى لو توهمنا انه لم ينضم الى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون منحصلا في انفسنا الامادة واتصال فقط .

ولذلك اذا اثبتنا مع الاتصال شيئا آخر فليس لان الاتصال نفسه لا يتحصل الا بالاضافة اليه و قرنه به بل بسبب اخرى تبين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وعده فليس ان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يتحصل طبيعته فان البياض والسواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى مختصا اتم تخصيصه الذي في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان يحصل له طبيعة مشار اليها

الا ان يجعل بالضرورة خطا اوسطا حتى يصير جايزا ان يوجد لاس المقدار يحوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا اوسطا .

وقال ايضا ، واما صورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاى فيها ولا يعالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية .

وما يلحقها اما يلحقها على انها شيء خارج عن طبيعتها ، فلا يجوز ان يكون جسمية محتاجة الى مادة و جسمية غير محتاجة الى مادة و اللواحق لا يلحقها عن المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة اما تكون للجسمية و لكل ذي مادة لاجل ذاته وللجسمية من حيث هي جسمية لامن حيث هي جسمية مع لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة .

ومنها ان قول الحكماء : كلما استغنى فرد من افراد طبيعة نوعية عن المحل لذاته فيلزم استغناء سائر افراد تلك الطبيعة عنه يجب ان يخص الطبيعة بالطبيعة الموجودة و الافراد بالافراد الخارجية لئلا ينتقض هذه القاعدة بالجواهر المجردة و بالجواهر الصورية المستغنية عن الموضوع فان كلا منها قد يوجد في الذهن مفترقا اليه وقد يزول عنه وهو المحل المستغنى عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الذهني للجوهر الى الموضوع افتقار سائر الافراد له اليه فيلزم ان لا يتحقق جوهر في العالم لارتسام الجواهر في المبادئ العالية ، هذا خلف .

ثم انك لما علمت من طريقنا المختارة عند القدماء تجويز كون مية واحدة نوعية مختلفة المراتب في الحاجة الى المحل و معها فالاستدلال على افتقار الجوهر الممتد الى الهولي في الملكيات بتحقيق الافتقار اليها في الاجسام القابلة للفصل و الفلك غير صحيح على هذا الراى فلا بد من المصير الى احد (١) المسلكين الآخرين في

١ - احصيا ما ذكرناه اولاً من جهة القوة والفعل والاخر ما ذكرناه آخراً من جهة

اتحاد الاجزاء المتدادة في المهيبة في الاحكام واللوازم وهذا ما لا يجهته . (اسماعيل دة)

بيان هذا المطلب .

فصل (٣)

في استعالة تعري الهيولي الجسمية عن مطلق الصورة

هذا المقصود مما يمكن فهمه من احدهما الك الهيولي وهو مسلك (١) القوة والفعل فان الهيولي اذا تجردت عن كافة الصورة لكانت امرأً بالفعل ولها قوة قبول الاشياء ولا اقل لها استعداد شيء ما والالم يمكن هيولي فيتركب ذاتاً من جهة بها يكون بالفعل ومن جهة بها يكون بالقوة وقد فرضت بسيطة، هذا خلف

وهذا برهان تمام لا يرد عليه شيء عند التحقيق لكن القوم لم يكتفوا به بل ذكروا مقدمة اخرى هي انها عند التجرد يلزم ان يكون جسماً و كل جسم مركب من الهيولي و الصورة و المفروض خلافه .

بيان ذلك انها اذا تجردت فان كانت ذات وضع و حيز فكانت اما منقسمة فيكون احد المقادير الثلاثة وقد فرضته مجردة عنها و عن ما يستدعيها او غير منقسمة فيكون جوهرأً فرداً لا يتجزى و قد مر بطلانه .

اذ النقطة عرض لا يجوز ان تكون موحودة منعارة وان لم يكن ذات وضع و اشارة فلا يخلو اما ان يستعمل اتصافها بالنجم والتقدير او يمكن، فان كان الشق الاول فكانت من الجواهر العقلية بالفعل فنكون خارجة عن جنس الجواهر القابل والمفروض خلاف ذلك .

وان كان الشق الثاني فلا يخلو ما ان يعمل فيها البعد المحصل لها دفعة او

١ - قد علمت انتقاد المسلك بالهيولي وقد عرفت البواب منه على مساقاله الشيخ

الرئيس بان فعلية الهيولي فعلية القوة وهي لا يتضمن التركيب ومنه يسلم عدم كفاية هذا المسلك لهذا

المرام وعدم تسلمية هذا البرهان لهذا المطلب الا ان يثبت ان فعلية الهيولي عند تجردها من

الصورة المطلقة فعلية تحمل وتمام لافقية قوة واجهام، ودونه خرج القناد (اسماعيليه)

تدريجاً على نهج الحركة في حيز مخصوص أم لا فعلى الأول إذا صادفها المقدار وقد كانت في حيز مخصوص لكأت قبل التجسم متجسمة ومنعيزة وإن لم تكن محسوسة وهو محال وإن لم يكن صادفها في حيز مخصوص فلم يكن فيها و لا في نفس المقدار ما به يقع التحصيل فلم يكن حيزاً أولى به من حيز ولا معالة لا بد أن يكون عند المصادفة في حيز فهو إما في جميع الأحياء أو في بعضها دون بعض .

فالأول محال لأن الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت الحيز واحد .

والثاني يستلزم الترجيع من غير مرجع فلمن هذا أن هولي جسم خاص كالمدرة إذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به ليست الصورة المدرة وإذا ليست تلك فليس يصح أن يختص بحيز معين من أحياء كلية عناصرها وهو الأرض الأربعة مخصصة توجب لها نسبة إلى ذلك الحيز وليست تلك العبة الأعلاتوضعية أذغيرها من الأسباب والمعاني والصفات لا يخص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبة نفس كونها هولي ونفس الفاعل المعارق ونسبة سائر الأوصاف الفاعلية والدواعي الفائية عند المفارقة إلى صورة معينة شخصية دون غيرها فلا تأثير لها إلا بنسبة وضعية .

وأما على الشق الثاني أي كون قبول الهولي لمقدار معين بكماله لادفئة بل على سبيل تدرج وانسباط فيلزم أن تكون أيضاً ذات موضع بل جسماً وذلك لأن كل منبسط في المقدار يلزمه لامعالة الجهات والأطراف الست، العلوق والنحت والقدام والخلف واليمين والشمال و كل جوهر يلزمه الأبعاد والنهايات يكون جسماً وقد فرض لا كذلك

طريق آخر

العادة عند التجرد أيضاً يكون جوهرأ قابلاً كما علمت فيكون لارمة القبول للأشياء لأن لوازم المهيئات لا يترك عنها وهذا هو التحقيق

الافانقول : مع قطع النظر عن هذا هل هي وجودها عند التجرد وجود قابل بالفعل فيلزم ان يكون عند التجرد متصورة بالجسمية بالفعل وهو ممنوع وان لم يكن وجودها وجود قابل بالفعل فيكون متقوما بذاته من غير تقيد وتكم فلا يكون ذا جزء بالذات ولا بالعرض ولا بالقوة ولا بالفعل .

ثم اذا فرض له المقدار صار ذا اجزاء بالقوة عند الوحدة الاتصالية وذا اجزاء بالفعل عند الكثرة فيكون عرض امر لا امر مما يغير حقيقته عما كانت عليه وبطل ذاتها ولو وجودها المنخفض بها فكيف يكون للشيء تقوم به لانه لا جزء له اصلا لا بالقوة ولا بالفعل ثم عرض له ان يصير ذا اجزاء بالقوة في وقت وبالفعل وقتا آخر والتبديل في حد الشيء وقوامه ممنوع ولا كذلك الحد بالنسبة الى المحدود فليس لاحد ان ينوهم ان الحد لما كان عين المحدود ومع ذلك وجد المحدود في الخارج اوفى الذهن مجردا عن الاجزاء كالجنس والفصل ثم يوجد في الذهن عند ملاحظة العقل معناه المسمى فيكون قوامه بالاجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظة بسيطة

لاناقول : التفاوت بين العاليين انما هو بسبب الاوصاف والاعتبارات لا بسبب وجود معاني الاجزاء وعدمها فان ذوات تلك الاجزاء لا تتبدل في الحد و المحدود بل يتعدد عند التفصيل ما كان واحدا عند الاجمال وبالعكس اذ الاجمال والتفصيل سمان ادراكيان من غير تفاوت وفي مية المدرك في المحدود يكون وجودات الاجزاء بما هي وجودات بالقوة وفي الحد يكون بالفعل وكذا حكم المقدار عند الاتصال وعند الانفصال .

واما الجوهر المفارق فلا يمكن ان يكون فيه اجزاء مقدارية لا بالفعل ولا بالقوة فلو فرض ان الجوهر المفارق صار ذا بعد ومقدار يلزم المعال المذكور وهو التبديل في نفس قوام الشيء وحقيقته وزيادة التفصيل والتوضيح في هذا المطلب يطلب من كتاب الشفاء

طريق آخر

ذكرها بهمنيار في التحصيل وهو انه لو قبلت الهولي صورة لا تقبل الانقسام لكات ضداً للصورة الجسمية وليس للجسمية ضدوان لم يقبل صورة اصلا لم يكن جوهرأ قابلا بل يكون جوهرأ بالفعل فان كانت في نفسه قابلة للاشارة فكانت جسما وقد فرضت مجردة عن الجسمية وان لم يكن في نفسها مالا به الاشارة لزم من المعاللات ما ذكرناه .

طريق آخر

لما تقرر عندهم ان مصحح القسمة الخارجية في المقدار هو المادة باستعدادها فلوفرض تجرد الهولي عن الصورة لما صحت القسمة الخارجية في المقدار وبطلان التالي كبيان الملازمة بين فالتمقدم كذلك .

تفريع

قد صرحوا منهم من كلام الشيخ وتلميذه ان الصورة الجسمية ليست بالنسبة الى الهولي كالأعراض اللازمة التي تلحق الشيء بعد ان يتم له من انحاء الوجود اى وجود كان سواء كان ذلك اللازم بحيث يتحصل به للملزوم تقوم ثانوى وله وجود طبيعي آخر كجسمية العلك وصورتها الفلكية ام لم يتحصل كالمثلث و مساواة زواياه لقائمتين فان للمثلث وجوداً تاماً سواء اعتبرت معه المساواة للقائمتين ام لا فاعتبار هذا اللازم وعدمه لا يؤثر في الملزوم وجوداً وكما لا بخلاف الصور الطبيعية فانها يستكمل بها المحل ويتفصل عنها بكمال بعد كمال اول .

واما الجسمية بالقياس الى ما يتقوم بها فليست من احدى هذين القسمين اذ لا وجود لمحلها مستقلاً بوجه من الوجوه اصلا بل الهولي ما شأنها قوة الوجود بما هي

قوة الوجود في الخارج فبقيد قوة الوجود يخرج الملزوم بالقياس الى لازم المبهمة وبقيد العينية يخرج المادة الثانية كالجسم مثلاً بالقياس الى ما يكملها من الطابع الصورية وبقيد الخارج يخرج الامكان والمبهمة .

طريق آخر

لو جاز للهولي بقاء بلاصورة جرمية اي توجد وجوداً عقلياً بلاوضع واسارة حسية يلزم ان يخالف هولي الهولي اخرى وليس لهما مقدار بحسب المقدار واللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك .

وجه اللزوم اما اذا قسمنا جسماً بنصفين فيفرد هولي كل جزء بصورة فتوهمنا تجريد الصورة عن هولاها قبل وقوع القسمة و توهمنا تجريد كل من النصفين عن هولاها بعد القسمة فيكون صورة كل واحدة من المادتين غير منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة . فلامعالة حينئذ يكون هولي ذلك الجسم يخالف للهولي كل واحد من النصفين وهذه المخالفة اما بالمبهمة ولو ارمها وهي واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا يكونان عند عدم الجسمية واما بالمقدار وهو مطلوب منهما فيكون حكم وجود الشيء وعدمه واحداً واما باتحاد الهوليين بعد التجريد هولي واحدة كما كانت قبل القسمة فيكون حكم الشيء لو لم يتصل منه شيء ما هو غيره هو بعينه حكمه و قد انفصل عنه غيره وحكمه مع غيره وحكمه وحده من كل جهة حكماً واحداً .

واما بفساد احديهما وبقاء الاخرى ، فان كان المدمم لها زوال الجسمية عنها فهو مشترك بينهما فلا يختص احديهما بعدون الاخرى وان كان با متراجهما شيئاً واحداً وهو ايضا ممنوع في عديم المقدار .

فلم يبق من الشقوق الا كون احديهما جزء للاحرى وليس حر محمولاً عليها فيكون لامعالة جزء مقداريها لها مع انها مجردتان عن مقدار هذا خلف

تفريع آخر

يتحقق من ههنا ان الهولي ليست في ذاتها الاشياء جسمانيا و ليس لها نحو من الوجود لم يكن به غير جسمانية والا لكانت بحسب ههنا محتملة القوام من غير تجسم فكل ما يحصل منها في النحن فهو وجه مباين لمهيتها غير صادق عليها الا بحسب التقدير والفرض .

فقولنا الهولي امر بالقوة معناه ان كل ما لو وجد كان هولي فهو بحيث لو وجد كان بالقوة لان كل ما يلتفت اليه العقل استقلالا وبحكم عليه بحكم هني فهو امر معقول القوام بالفعل و ليس امراً بالقوة وهكذا الحال في نظائرها من الامور الناقصة التحصل والوجود كالمدد والزمان والمركبة والحرف واللاتا هي والتناقض وامثالها .

تفريع آخر

لما ثبت ان كل ما يقبل المقادير والابعاد فلا يمكن ان يكون بحسب قوام ذاته وفعلية تجوهره مما يتاين من قبول القسمة والتمدد والالكان ما كان وجوده وجودا واحدا نيا غير انقسامي مما يقبل وجودا متقسما في ذاته قسمة بالقوة كالمقدار او بالفعل كالمدد وهو مستحيل عند العقلاء ولهذا يحكم كل من لفطرة مستقيمة باستحالة طريان الجسمية على الجوهر الممارق او الجوهر الفردي من ذوات الاوضاع لو فرض وجوده فلا بد ان يكون مادة الجسمية والمقدار امرا داخلا تحت جنس التقدر والنجم فلو تشكك متعكك انا ننقل الكلام الى نفس مادة الجسم هل هي في ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصورة تكون متصلة فيكون نفسا صورة الجسم لامادته ادلا نعي بحقيقة الجسم الا جوهرأ متصلا بنفسه .

هذا يتم تلك الحقيقة بالاقصود فلا حاجة لها الى جسمية اخرى غير ذاتها

يلحقها اذ يكون جوهرًا عقليًا او جوهرًا ذا وضع غير متقسم فيلزم منه من المعذور ما قد برهن على استحالته .

فهذا هو الباعث الكلي لمن انكر وجود الهولي الاولى على ذلك

قلنا: قد مر سابقا ما يفي بدفع هذا الشك فان بناءه على الذهول عن معنى المادة ومرتبة وجودها من الصورة اذ ليست نسبة الصورة الجسمية اليها نسبة لازم خارج او صورة مكتملة لعق كل منهما الى الشيء بعد تمام حقيقته ووجوده وليس للهولي وجود مستقل بالفعل الا بالصورة بمعنى ان الصورة نمو وجودها الخارجى وجهة تحصلها وتمامها فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب الشخص دون نقصان المية الخارجية لها و قصور كل شيء من توابع حقيقته المطلقة .

ولقد مر ان الصورة فى غير المادة الاولى من المواد الثانية من ذات الطبائع الثانوية انما يفيد لموضوعاتها وجوداً كمالياً بها يصير الموضوع موضوعاً مستكملاً له تنوع آخر من حيث الصورة بعد وجوده فى ذاته و تحمله و تنوعه فى نفسه .

ولهذا يكون موضوعا ومادة ايضا من جهتين فمن حيث له فى نفسه و صورته مع قطع النظر عن لمعوق صورة اخرى نوعية خارجية يكون مستغنيا عن الحال فيكون نسبته اليه نسبة الموضوع الى العرض و باعتبار ان نسبة ذاته الى هذا التحصل الثانوى و التنوع الاخرى نسبة = النقص الى التمام و القوة الى الفعل يكون مادة . واما الهولي الاولى فهو عارية فى ذاتها عن جميع مراتب التحصل والتنوع الابطاض اليها ولذلك لا حقيقة لها الا بما انضم اليها من صورة الجسمية اولا ثم من صورة كمالية اخرى كما سيبيح اثباتها .

فصل (٤)

في كيفية التلازم بين الهولي والصورة ليظهر فهو وجود كل
صورة بالقياس الى ماهو حامل لها وتقعها في الوجود على هيو لاها

اعلم انك لما علمت ان الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهولي وان الهولي
ايضا مفتقرة لذاتها الى الصورة فعلت ان بينهما علاقة ذاتية ليست بمجرد اتفاق و
كل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا يخلو اما ان تكون تلك العلاقة علاقة التضاد
او علاقة العلية والمعلولية اما الاولى فهي ثابتة بينهما لان ذات كل واحدة منهما
غير معقولة بالقياس الى الاخرى نظرا الى ذاتيهما وان كانت الهولية بحسب المفهوم
داخلة تحت المضاد ، اذ لا يعقل الا بالقياس الى ماهي قوة او ذات قوة له او اعتماد
او ذات اعتماد له و كذا مفهوم كون الشيء صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما يتم
و يكمل بها لكن الكلام في نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم
كل منهما و الا لم يستلزم كل منهما للآخر الى برهان لان المتضادين
يعقلان معا .

واما الثانية فهي وان كانت في هادي الامر يحتمل قسمين احدهما ان يكونا متكافئين
والاخر ان لا يكونا كذلك .

لكن الشق الاول و هو كون الشيين بحيث يكون كل منهما علة للآخر
يتفسخ هادني توحه من العقل الصحيح من غير حاجة الى كلنة الاستدلال و فرق
بين كون الشيين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الآخر او عده عده
وبين كون كل منهما سببا للآخر وجودا او عدها .

فالثاني فاسد والاول صحيح بشرط ان يكون معنى الاستلزام في الثاني هو ان
يكون وقوعه كالشعاع و وقوع ماهو سبب له اولاً .

ثم الشق الثاني ايضا يتصور قسمين: احدهما ان يكون كلاهما معلولي علاقة واحدة

والآخر ان يكون احدهما بخصوصه علة و الآخر بخصوصه معلولا لكن يستحيل ان يكون كلاهما معاصدين عن ثالث من غير علاقة اخرى بينهما والالم يلزم التلازم بينهما بالذات وهو خرق الفرض .

اذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى والصورة نظرا الى ذاتها بدون صاحبها فحينئذ لو لم يكن احديهما اقرب الى الثالث يلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما عن الثالث بواسطة الاخرى فيعود المحال المذكور الذى قد لزم من كون شيئين كل واحد منهما سببا للآخر فيجب ان يكون احديهما فى درجة المعلولية اقرب الى العلة لاعلى وجه الاستقلال ليعود الى جواز تحقق احديهما فى مقام لم يكن الثانية بمعنى ذلك المقام ويكون خرق الفرض بل على وجه آخر مبين .

ثم الاقرب المتوسط لا يجوز ان يكون هي المادة لان لها القبول و الاستعداد لا الفعل والاقتضاء والاستعداد هما هو مستعد لا يكون سببا لوجودهما هو مستعد له فانه لو جاز ذلك لوجب ان يوجد منه ذلك المسمى مستعداً (١) لعدالته من غير استعداد وايضا لو كانت المادة سببا للصورة لوجب ان يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن المورد .
وهذا هو معنى التقدم العلى والمردوم لا يكون علة للموجود وقد علمت ان الهيولى فى ذاتها قوة محضة .

فروع

من ههنا ينكشف لدى العاقل البصير ، ان الجسم لا يكون سبباً لوجود اصلا لابتسامه ولا باحد جزئيه وذلك لان المادة امر عدى وكذا ما يشتمل عليها من حيث

١- لان الموجد للشيء يجب ان يكون مجالسمة واستعداد الشيء لا يجمع معطلو كان

المستعد للشيء موجد الدوجب ان يكون موجد من غير استعداد اذ لو كان موجد مع الاستعداد لم يكن

مجالساً للمطلوب فلم يكن موجد ، هذا خلف ، واذا كان المستعد موجد من غير استعداد فلم يكن مستعداً

هذا خلف .

(استاموليه)

يشتمل عليها وأما الصورة فلأن تأثيرها في شيء بتوسط المدة لأنها لو استغنت عن المادة في نفسها فالأولى أن يستغنى عنها في وجودها في نفسها إذا لايجاد يتقوم بالوجود والتألي محال كما علمت ، فكذا المقدم فإذا كان تأثيرها بواسطة المادة فيكون المادة علة قريبة لوجود الشيء وهو محال .

فقد علم من ههنا أن الأجسام كلها في انفسها مكافئة في درجة الوجود من غير علاقة وتلازم بينها وإنما قيدنا الكلام بقولنا في نفسها لأنها قد توجد التلازم و التعلق بينها من جهة الأمور اللاحقة و الأوصاف الثابتة فإن الأجسام المستقيمة الحركات كالنصريات يتوقف وجودها على وجود المحدد للجهات لكن من حيث كونها ذات جهات و حركات و من حيث كون المحدد محدداً لا من حيث كونه جرماً فلكياً و بذلك يثبت وجود امر قدسي مفارق عن الأجسام وأمر اضي بالكلية لنهاي الأجسام قدراً وعدداً واستعالة النسب لمطلقاً فينتهي الى موجود واجب بالذات غير جسم ولا جسماني . وهذا أحد الطرائق لإثبات وجود الواجب ، وأيضا لما كان كل جسم مؤلفاً من هيولى وصورة فلو كان جسم سبباً للجسم آخر لكان يجب أن يكون أولسبب الوجود جزئية للذين هما أقدم منه وهذا محال ، لأن المادة لا اختلاف لها في ذاتها وقد مر سابقا أن الصورة الجسمية حقيقة متماثلة للأفراد في الوجود والملة يجب أن تكون مغالطة للمعملول في درجة الوجود وسواء وليس كذلك هذا خلف

شك وإزالة

ليس لقائل أن يقول اختلاف الصور يكون لاختلاف احوال المواد لأن هذا قاسد

من وجهين :

أما أولاً فلأنه حيث يكون تلك الأحوال هي الصور الأولى في المادة والكلام فيها هائذ بعينه فيرجع الى أن الصورة الأولى يكون علة في وجود الصورة الثابتة يكون للمادة القول فقط .

واما ثانيا فلان بعد تسليم ان الصور تكون متخالفة بسبب الاحوال الممكنة
عن المواد فيكون الملية والمطلوية بين العالمين لابين الصورتين الجسميتين .
فذلك ان صح كل حديثا آخر خارجا عن مقصودنا على اننا نقول كلاما مطلقا
ان ذلك غير متصور عند التحقيق لما اشرنا اليه ان الصورة قوة جسمانية فكما ان
وجودها في نفسها لا يتحصل ولا يتشخص الا بسبب المادة فكذا ايجادها لشيء آخر
لما علمت ان الوجود مقوم للايجاد لانه شرط له فلنرجع الى ما كنا بصدده .

فمقول اذا لم يكن المادة هي الواسطة في صدور صاحبها من العلة فكانت
الصورة هي الواسطة لصدور المادة ولا يمكن ايضا ان يكون واسطة مستقلة او آلة
مستقلة اذ فسادها بعينه كفساد ما اذا كانت علة مطلقة كما عرفت والفرق بين الالة
والواسطة ان الالة ما يؤثر به الفاعل في متعلمه القريب و الواسطة معلول يقاس الي
الجانبين فيوجد علة قريبة لاحدهما فذلك المعلول المطلق والاخر علة بعيدة .

ثم الصورة على ضربين صورة تفارق المادة الي بدل عاقب وصورة لا تفارقها
اما الضرب الاول منهما فلا يتصور ذلك فيها لانها اذا كانت علة منوطة للمادة التي
تعدم عنها لكانت تعدم بعينها المادة فيكون للصورة المستأنفة مادة اخرى متأنفة
ايضا لما تقرر عندهم ان كل حادث يحتاج الى مادة سابقة وقوة سابقة واستعداد للمعامل
القوة فيلزم ان يكون للمادة مادة .

وهذا مستحيل لان الكلام في المادة الاولى ولانه يلزم ان يكون المفروض مادة
صورة ولا ناسقل الكلام الى مادة المادة وهكذا يلزم التسلسل في المواد المجتمعة (١) ولان
العلة يجب ان تكون موجودة متشخصة قبل وجود المعلول والنشخص في النوع المتكرر
الافراد لا يمكن ان يكون بحسب المية ولو انما والا لانصرت المية في شخص

١ - لان تلك المواد الغير المتناهية يجب ان يكون السابقة منها قابلة لصدور لاحق منها
فمجرها قابلة للمادة الاخيرة التي كلامنا فيها والتايل يجب وجوده مع المفهوم فيكون المواد
المترة الغير المتناهية مجتمعة هو التسلسل المحال .
(اسما عليه)

واحد وليس كذلك بل يكون بموارد مفارقة وكل صفة عارضة ليست من اللوازم يحتاج وجوده الى حبة اتعالية و الاتصال لا يكون الا من جهة المادة ، فيلزم ان تكون المادة موجودة قبل ما تكون موجودة ، هذا محال فيجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة وشريكا لعة متشخصة في افادة وجود المادة فيكون المادة وجدت عن تلك العلة الموجبة بواسطة صورة غير معينة لا تفارق المادة الا بمرور صورة اخرى يفعل فعل ما هدمت عن المادة في اقامتها بافاضة هذا الثالث المعطى دائما ما به تقوم المادة من الصور المتماثلة في التقويم و هو الواجب للصور الذي نصف حاله من ذي قبل انشاء الله . ويلزم ان يكون جوهرأ روحانيا اذ لو كان جسما او جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا الى ان يعود الكلام الى جوهر قسسى .

تسجيل

لما كانت الوسطة في التقويم يلزم ان يكون قد تقومت اولاً بذاتها اولية بالذات لا بالزمان ثم يقوم غيره فيجب ان يكون الصورة قد تقومت اولاً بالفعل من ذاتها او من المبدأ فبقوم الهيولي بعد ذلك فالصورة وجودها اقدم من وجود الهيولي والصورة الجسمانية هي ضلية وتحصل للجسم و تمام له وقوة وجودها وحبة نقصها و امكانها في المادة و المادة بالقوة انما تصير بالصورة بالفعل فيكون الوجود اولاً للصورة بما هي صورة وثانيا للمادة بما هي مادة و كونها مادة عين كونها مادة للصورة في الوجود وان كان غيرها بحسب العقل عند فرضها ثم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة

واما الضرب الثاني من الصورة التي يلزم الهيولي ابدال عدم تحقق اسباب الفساد من حدوث الاقطاع و الالتصاق و الاتصال والاتصال الا ماشاء الله فهي و ان كانت في اول الطر مما يجوز الوهم ان يكون واسطة مطلقة او آلة مطلقة في اقامة

الهيولى .

لكن العقل الصحيح يحكم بتى ذلك بالبرهان و ذلك لان تخصيص الهيولى بها دون غيرها مع اتفاقهما في الطبيعة النوعية يحتاج الى علة .

وايضا قد علمت ان تشخص افراد الجوهر الامتدادى لا يتحقق الا بعوارض انفعالية غير واجبة اللزوم للطبيعة دائمة و الا لما كان وجودها في مادة بل كانت الصورة قائمة بنفسها كالصور العقلية الخارجية وليس كذلك ، فلو كانت علة مطلقة لقوامها لسبقها بالوجود و القوام بنفسها و يعللها المقومة لوجودها فيلزم من هاتين المقدمتين كون الهيولى سابقة على نفسها بالوجود بمرتبتين و هذا بين الاستحالة .

ثم لما علمت ان الابداع متقوم بالوحد و الوجود المتعين للصورة الجسمية متقوم بالهيولى لانه انما يكون هيئات انفعالية منجدة الحصول غير متفكة عن التغير و المحدثان - بسبب خصوصيات الاستمرار والبقاء وان كانت لاهية جامعة متفكة الحصول في تلك الخصوصيات لازمة المحقق للطبيعة دائما ليس بحسبها الاشغال و الافتقار الا الهيولى الا انها مبهمة غير متفكة عن تجدد الامثال و لا خالية عن توارد الحوادث و ما لا يتخلو عن الحوادث في تحصلها فهو منقر الى المادة وان كان بالثبوت فكيف يكون سببا لوحد ما يفترق اليه في تشخصه و التشخص متقدم على الابداع .

لانها اما عين الوحد كما هو المذهب المنصور او مساوق له فلو كانت الصورة سببا للهيولى و كانت المادة متقدمة اما عليها او على ما معها و المتقدم على ما مع المتأخر متقدم عليه ايضا ويلزم ان يكون الهيولى سابقة على نفسها بمرتبتين، هذا محال

ولان الصورة الشخصية لا تنفك عن التناهي و التشكل المخصوصين و هما من عوارض المادة اد لو كانا من لوازم الطبيعة الجسمية لكانت الاحسام كلها في

مرتبة واحدة من التناهي وضحو واحد من الشكل وليس كذلك .

فالتناهي و التشكل اللذان من العوارض المسبية بالمادة اما ان يكونا في درجة الصورة الجرمية الشخصية اوسابقا عليها والسابق على السابق على الشيء سابق على ذلك الشيء و كذا السابق على ما مع الشيء سابق على المع فلو كانت الصورة سببا للهولي لكات الصورة سابقة على مايسبقها اما بمرتبة اوبمرتبتين فيلزم سبق الشيء على نفسه اماثلث مرتبة اوبمرتبتين وكلاهما بين الاستعمال واستعمال التالي يستلزم استعمال المقدم .

فالتكلف امتناع كون الصورة باحد قسميها علة مستقلة واسطة وآلة فيبقى ان يكون شركة للعلة الفاعلية وجزء للعلة النامة .

فصل (٥)

في تجويز كون المعلول مقارناً للعلة

لما علمت ان الوجود اولاً للصورة بحسب الذات وثانياً للمادة ودرجت ان العملية ليست مفادها الا التقدم في الوجود بحسب الذات ووجود الصورة على سمو الحلول فيكون وجودها في الهولي كوجود العلة مع المعلول والعمية بينهما الا ينامي كون الصورة مفيدة والهولي مستفيدة بل كما ان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول وان يكون المعلول معها اذا العمية في الوجود غير العمية في فضيلة الوجود واستقلاله والاول لا يستلزم الثاني .

فكذلك الصورة اذا كانت صورة وموجودة يلزم عنها غيرها مقارناً لها والمفيد لوحود شيء منه ما يفيد وهو مبائن و منه ما يفيد وهو ملاق والعقل لا ينقبض عن صفة القسمين والوجود يصدق فيهما والبرهان قائم على وجود هذين القسمين .
وهكذا حال الجواهر مع الاعراض فان الجوهر واسطة في وجود الاعراض الحالة فيه بعد تقويمه في ذاته بالفعل .

فصل (٦)

في كيفية كون الشيء الواحد بالعموم علة لشيء

واحد بالعدد بوجه خاص

لما تبين وتحقق ان الصورة ليست مع الهيولي في درجة واحدة بل لها درجة من السبق لم يكن الهيولي في تلك الدرجة ،

وظاهر مع ذلك ان الصورة ليست سبباً تاماً ولا علة فاعلية وان هناك لامعالة شيء وراء الصورة يتعلق به الهيولي لينبض عنه وهو جوهر نوري الهى وفعل قدسى سبحانه لا استعالة كونه جوهرأ نفسانياً فضلاً عن كونه صورة او طبيعة جرمية لكن يستحيل ان يكمل فيضها عنه بلا توسط صورة اصلا ، بل انما يتم الامر بهما جميعا فهذا النور العقلاني يهب الصورة الجرمية بادن رب الصور المجردة ويقبم الهيولي بذات الصورة من حيث هي مطلقة دون العكس بان يقبم الصورة بذات الهيولي

اذ لا ذات لها اصلا الا بالصور كما مر وكيفية ذلك انه اذا انقطعت صورة معينة تلبست بها الهيولي ادامها واستبقاها بتمقيس صورة عاقبة فمن حيث ان اللاحقة تشارك السابقة في انها صورة ماتعاون المقيم القدسى على الاقامة و من حيث انها تتخالفا تبطل الهيولي بالفعل جواهر غير الجوهر الذى كان بالسابقة فالصورة من وجهه واحدة بين العلة ومعلولها فلامعالة تكون متقومة بالعلة ومتقدمة تقديماً بالذات فهي اقدم تحصيلاً وثبوتاً من الهيولي وهي فعل وقوة فعليتها في الهيولي التي هي قوة محضنة .

و لعلك تقول كيف يصح في فتوى العقل كون طبيعة (١) مطلقة مبدئية لوجود

١ - اقول الصورة الجسمية لكونها طبيعة نوعية كما مر يكون وحدتها واحدة اجمالية ذاتية ووحدة شخصية دهرية ويكون واسطة لوجود الهيولي بحسب وحدتها الشخصية الدهرية لا بحسب وحدتها الالهائية الرامية فانها من هذه الجهة ليس لها وجود الا بوجود الاشخاص التي تكون حادثة ،

شخصي ووحدة عمومية علة لوحدة عددية مع ان العلة يجب ان يكون اشد تحسلا و اقوى تعينا من المعلول .

فيجواب عما ذكرت بوجوبين :

احدهما ما افاده الشيخ الرئيس وغيره من القدماء قدس الله ارواحهم ملخصة ان العقل لا يتقضى عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يستعطف وحدة عموميه بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد وهيئا كذلك فان الواحد بالنوع مستعطف بواحد بالعدد وهو المفارق وبالعقبة الموجب الاصل هو ذلك المفارق الاله انما يتم ايجابه بانضمام احد امور يقارنه ايها كانت لا يبينه

وذلك لا يخرج من الوحدة العددية بل انما يجعل الواحد بالعدد تاما للنائب من جهة حصول المناسبة بواسطته بين المفارق المعض الذي هو بالفعل من كل جهة وبين ماهو في ذاته قوة محضة .

وبالجملة لما كانت طبيعة الصور الامتدادية علة بالذات للهولي من غير ان يدخل في سببها شيء من خصوصيات الافراد الا بالعرض فقد كانت العلة التامة لها مؤلفة الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد بالعدد ذاتا شخصية تامة التاثر باقية الوجود والشخص غير منكثرة بشكرا اشخاص تلك الطبيعة المرسله اذ ليست الافراد ولا شيء منها جزء العلة فواحد بالعدد علة لماهو كذلك

وثانيهما ما خطر ببال الراقم بمون الله وهو ان الهولي ليست شخصا متميز الذات كما توهم حتى يحكم عليها باستعالة استنادها الى امر عام الوجود بل انما تشخصها ضرب آخر من التشخص وتعينها نحو ناقص من التمين لان تعيينها قد حصل بمطلق

→ مسبوقه بالمادة والمفكك يكون واسطة لوجود الماد فثبت ان وساطة الصورة للمادة انما يكون بحسب وجودها الدهري ووحدها من هذه الجهة وحدة شخصية عددية فلا يلزم كون الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد فنظن .

(المستعمله)

الصورة بالصورة خاصة فما الشبه تعينها بتعين الأمور الذهنية كالمعنى الجنى إذا لاحظته العقل من حيث هو هو مع قطع النظر إلى الفصول وغيرها .

فألو وحدة الشخصية التي للهولي ليست وحدة شخصيات في ذاتها إن تكون مستندة لوحدية نوعية للصورة بل هذه انما هي متبينة بذلك كما ينكشف للمتأمل المتدبر ، واما الافتقار إلى انضمام الأمر القدسي فليس لأن مرتبة تعقل الهولي ونحو تشخيصها يستدعي الاستناد إلى واحد بالعدد دون واحد بالصوم بل لأن الصورة في كونها سببا افتقرت إليه لتكون محفوظة الوجود به وهو واحد من أفرادها الشخصية كعالم .

ومما يوضح ذلك أنهم ذكروا في كيفية افتقار كل من الهولي والصورة إلى الأخرى في الشخص على وجه فريد الدور امتنع لان الهولي مابقة المية والشخصية على شخصية الصورة القائمة فيها لا محالة واما تشخيص الهولي فتعنى ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية فالصور بهويتها لا بشخصيتها اقدم من شخصية الهولي و مبيتها جميعا واما الصورة الشخصية فهي انما تفتقر إلى هولي متبينة تعينا مستفادا من الصورة لأن تعين الصورة . فكان على بسيرة .

بحث و تعصيل

لك ان تقول من راس : لما تقرر بالبيان الموهاني ان كل طبيعة نوعية ومتمثل اشخاصاً كثيرة في العين فهي اما تشخيص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت بمادة اخرى يتسلل المواد إلى لا نهاية و ان كان بالصورة فيلزم الدور .

فاعلم ان معنى تشخيص الصورة بالهولي غير معنى تشخيص الهولي بالصورة و ذلك لان معنى الاول انها تشخص بالهولي من حيث هي قابلة للتشخيص اولما يلزمه من الامراض السماء بالمشخصات فان حقيقة الهولي هي القابلية و الاستعداد وليست قابلة للتشخيص .

وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما تشخص بالمادة اى يحتاج الى قابل يقبل الشخصية والقابل كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المفيد القريب للشخصية من الاعراض المكتنفة للصورة كالوضع والابن ومنى و امثالها المسماة بالمشخصات و اما معنى العكس اى تشخص الهولي بالصورة المطلقة فمن حيث هي فاعلة ومفيدة لتشخصها فلا يلزم الدور ولا التسلل .

بحث و تحصيل

و القائل ان يقول : ان تشخص كل من المادة و الصورة بذات الاخرى على اى وجه كان غير صحيح لانه متوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى و انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وماليس بموجود فلا ينضم اليه غيره .
والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستلذا بان انضمام الوجود الى المية لا يتوقف على سرورة كل واحد منهما موجودا فكذا هيها مردود لان المقدمة الاخيرة غير قابلة للمنع لكونها بديهية .
واما النقض بحال المية والوجود فغير وارد لانهما ايضا فى الخارج امرين متعددين منضم ومنضم اليه بل اثنيتهما بحسب التحليل العقلى فى الذهن كما مر سابقا .

بل الجواب بمنع المقدمة الاولى (الآخرى خـل) وهى ان الشيء المطلق غير موجود فانها غير صحيحة و الصحيح ان المطلق بقيد الاطلاق من القيد غير موجود واما الشيء المطلق عن قيد الاطلاق والتقييد اى بلا ملاحظة شيء منها - لا بملاحظة عدم شيء منها - فهو موجود عند المعترين من العقلاء القائلين بوجود الميات من حيث هى بين وجود اشخاصها .

فالخاص ان المية يمكن ان يؤخذ بلا شرط اطلاق و تقييد ويمكن ان يؤخذ

بشرط الإطلاق و بين الاعتبارين فرق واضح ، فهي الماخوذة باحد الوجهين موجودة خارجا وذهنا وبالأخر غير موجودة الا ذهنيا واللازم فيما نحن فيه هو الأول دون الثاني فاللازم غير محذور و المحذور غير لازم .

واعلم ان هذين الجوابين المرضي و غير المرضي ذكر احدهما المحقق الطوسي و ذكر الآخر الامام الرازي و لعله اجاب به بناء على عدم تجهيزه وجود الطابع في الخارج .

تذييب

كل واحد من المادة و السورة و ان كانت ترتفع برفع الأخرى الا انه لا يستلزم ان يصير كل منهما كالآخر في مرتبة الوجود و هكذا في كل علة مقتضية و معلولها و ذلك لان احديهما و هي العلة اذا رفعت و رفع المعلول ولما الآخر و هو المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة بل اذا رفع كانت العلة مرفوعة قبل رفعه قبلية بالذات .

فالآخر ههنا بالعكس من ذلك فان رفع المعلول متاخر و رفع العلة متقدم ذاتا مع انها معاً في زمان واحد كحركة كتي البد و المفتاح حيث ان رفع حركتها متقدم على رفع حركته و هما معان في الزمان و اما بحسب التصور فكل الوجهين من التقدم و التأخر الذاتيين جائز فيهما كما في برهاني اللم و الان .
و قد مر هنا في مباحث المدم .

الفن الرابع

في اثبات الطبائع الخاصة للأجسام
والإشارة إلى جوهرية صورها المتنوعة وما يتعلق بها وفيه فصول:

فصل (١)

في الإشارة إلى معناها

ذهب الحكماء المعانئون إلى أن لكل واحد من أنواع الأجسام الطبيعية معنى آخر غير الامتداد وقبول الابداء بها يصير الأجسام أنواعا مختلفة ، ولهذا سميت صورة نوعية أي منسوبة إلى النوع بالتقويم والنصب وما يوجد في كل نوع جسمي يخالف ما يوجد في سائر الأنواع الجسائية وهي أيضا عندهم مبادئ آثارها المختلفة ومبادئ حركاتها وسكناتها الذاتية فتسمى قوى وطبائع وتسمى أيضا كمالات لضرورة الجنس بها أنواعا مركبة .

فهذه عنوانات و أوصاف لأمر واحد في كل جسم طبيعي من الأجسام لأحدان يؤخذ بيان جوهرية ذلك الأمر من كل واحد من هذه النعوت و يجعلها طريقا موصلا إليه .

فصل (٢)

في اثباتها من جهة مبدئيتها للحركات والآثار
لا ريب في أن مقتضى للآثار المختلفة المنتجة كل منها يقسم من أقسام

الأجسام لأبد وان يكون أمورا مختلفة غير خارجة عن ذاته لانا نعلم ان للأجسام آثارا مختلفة كقبول الأضواء والالتصاق بسهولة كالماء والهواء او بعسر كالارض والنار وامتناعهما كالكوكب والسماء واختصاص كل قسم من اقسام الملكيات والعنصریات بماء من الشكل والمكان والوضع والكيفية اللازمة له او المحصول على حفظها عند الحصول وطلبها عند الروال بقاسر والرجوع اليها بمجرد زوال القاسر على اسرع ما يتصور في حقه .

ونعلم بالضرورة ايضا ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف انما يتحرك الى السماء بحسب ذاتها او بحسب امر خاص بكل واحد منهما غير خارج عن ذاته وعن مقومات ذاته ومحصلات وجود ذاته .

فذلك المبادئ لا يمكن ان تكون هي الجسمية المتفقة والالافقت الآثار ولا الهولي لانيها كما علمت قابلة محضة والكلام في المقتضى ولانيها واحدة في العنصریات فيعود مثل المعذور المذكور في مبدئية الجسمية المشتركة وهو اتفاق الآثار في اجسام هذه الدار ولا العقل المفارق لتساوي نسبته الى جميع الاجسام ولا يجوز استنادها ايضا الى الباري ابتداء بلا وسط لان نسبة الباري الى الاشياء نسبة واحدة والاشرف منها مية واية اقدم منه تعالى صدورا وفيضانا .

وهذا لا ينافي القول بالفاعل المختار مالم يحوز الترجيع من غير مرجع ومالم يهطل اخذ الحكمة والترتيب فاختصاص بعض الاجسام بصفات آثار مخصوصة لأبد في حصوله من الفاعل الحكيم والفاطر العليم من مخصص وهو المسمى بالصورة النوعية .

نعم انما يند باب اثبات الصور النوعية بل سائر القوى والكيفيات الغير المحسوسة بل المحسوسة ايضا عندهم يثبت الفاعل المختار بمعنى من له ارادة بلا داع وحكمة اذ مع تمكين هذه الارادة الجزائية ارتفع الاعتماد على المحسوسات ولم يبق مجال للتأمل في المقدمات والنظر في العلوم النظرية ولا ايضا يأمن الانسان ان يخلق

فيه أمور يرى بها الشكل المنتج عقيباً والعقيم منتجاً ويرى الأشياء كلها على خلاف ما هي عليها و أكثر الناس يلتزمون هذا لأعراضهم عن الحكمة عاقبهم الله بها لسبق أعمال قبيحة و أخلاق و عادات سيئة من حب البقاء و التفوق على الأقران و سائر أمراض تنسانية استحكمت في نفوسهم فصارت ميماً لاستنكافهم عن التعلم و ابتكارهم الحكمة فلا يشعشع أحد عليهم أصولاً فاسدة اخذوها من معلمهم تقليداً و تلقفاً من غير بصيرة فالبجائتهم تلك الأصول مع ما يضرهم من تلك الأمراض و العادات و الأمراض من العلوم الحقّة و الحكيمات فحفا بما عندهم من قعود الأفكار و الأنظار إلى القول بما سموه الفاعل المختار و قى الله السالكين شرهم و ضرهم في الدين .

لان هؤلاء قطاع طريق الآخرة على المسلمين و هؤلاء المظلة في الدورة الإسلامية بازاء ما في دورة الأقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى عند المنصف المتدبر .

قال بعض المحققين : ان لظهور مثل هذه الآراء انقطعت الحكمة من وجه الأرض وانطمت العلوم النفسية و اعترض على هذا الاستدلال بوجوه :

الوجه الاول ، لم لا يجوز ان يكون تلك المبادئ للآثار المخصوصة امراضاً مخصوصة اذ كل موجب اثر في الأجسام لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري و غير القسري مبدءاً للمحركة وليس بصورة جوهرية و الحرارة في الحديدية السامية مبدء الحرق لجسم و الحركة في بعض المواضع سبب للحرارة وليست بصورة جوهرية وهكذا في مواضع كثيرة صارت الأمراض مبادئ للآثار فليكن ما سمينوه سوداً من هذا القليل .

لا يقال : ليست هذه الأمراض مبادئ للآثار بل هي معدات و الفاعل غيرها .

لا نقول مثل هذا فيما سمينوه سوداً ، وما يؤكد ذلك ان الشيخ الرئيس

قد استدلل في بعض رسائله على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدء الصفات و الأمراض

المعاصرة في مادتها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والكيفيات كالحرارة والبرودة في النار والماء حيث قال : وذلك لأن مصدر الفعل الجسماني قوامه ووجوده بالجسم و لا يجوز ان يصدر عنه فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه

فإذا كانت القوى المنطبعة في الأجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة أجسامها والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل إلا بواسطة جسمها والفعل الذي واسطة جسمها شرط في اتمامه انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لاهي نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم و شرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذن فعلها في اجسامها معال قطعاً .

بل معنى قولنا ان الطبيعة هي مبدا تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة والبرودة مثلاً غير ذلك هو ان الجسم المنطبع بتلك الطبيعة اما تستعد بعدوث الطبيعة لتلك الاشياء فاذا تم استعدادها لها افاضها واذهب الصور عليها باذن خالقها جلّت قدرته فكما ان الطبيعة فاضت على الجسم بعد استعداد خاص وتهيؤ تام لذلك الفيض فكذلك القوى الاخرى يفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها والاستعداد التام يحدث بعد حدوث الطبيعة فيها الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام شرطاً لقبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب لذلك او مبدا لذلك .

و هكذا في غير هذا اذا تأملت وجدت بعض الهيئات والصفات متقدما ووجوده على وجود البعض ووجوده محرطاً لوجود المتأخر اعني ان المادة القابلة لذلك البعض انما يستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر بوجود ذلك البعض الذي هو شرط الاستعداد التام فهذا الوجه يقال عليه انه سبب للمتأخر وكذلك نسبة النفس الى قواها و صفاتها نسبة الطبيعة الى ما قلناه انتهى .

وهو سريع في ان هذه الامور معدّات للآثار وليست فواعل فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء والجمودة في الارض ليس امراً مقادراً لتلك

الأجسام فليجز مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة النار و في البرودة التي تحصل في غير الماء بواسطة الماء وكذلك في سائر الآثار كالأحوال إلى شبه جوهر المغنزي والانباء والتوليد والتصوير وغير ذلك
فما يسمونها صوراً لم يثبت الا كونها من الشرايط و المعدات التي لا ينافي العرضية كالميل والحرارة و البرودة وامثالها .

وايضا القوى كالغاذية و النامية و المصورة عند المشائين اعراض مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افعالا كإفادة المورد و غيرها فاذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا فغيرها أولى بالعرضية .

والجواب ان استدلالهم على اثبات (انظ) المورد (النظ) تكون مبادئ الآثار المختلفة في الأجسام يجب ان تكون جواهر ليس متوقفا على كون المبادئ اسبابا فاعلية بل يمكن كونها عللا معدة فان الآثار المختلفة لا بد لها من مخصصات مختلفة فتلك المخصصات ان كانت ذاتيات الأجسام و مبادئ فصولها الذاتية حتى يكون الأجسام بها مختلفة الحقايق فتكون جواهر لا محالة ، اذ تقوم الجوهر جوهر عندهم وان كانت اعراضا فتكون كالأثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها

فننقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل الى غير النهاية او يدور او ينتهي الى مخصصات هي ليست آثار الأجسام بل صوراً مقومة متنوعة ينقسم بها الجسم الطبيعي انواعاً مختلفة والأولان مستحيلان فتعين الثالث وهو المطلوب

واما ما وقع منهم من نسبة الفعل والإفادة الى بعض القوى والكيفيات وقولهم بانها فعالة فمن باب المسامحة بعدما حققوا الامر من كون الفاعل في الإيجاد يجب ان يكون متري ، اذات عن علاقة المواد و هم قد صرحوا بان المسمى فعل الطبيعة من باب الحركات والانفعالات واما غير ذلك فهي واسطة والواهب غيرها

وليس هذا مما خفي الاعلى الناقسين في الحكمة كالأطباء الدهريين والمنجمين

ومن يصفو حذوهم

الوجه الثاني

انما انسلم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء لم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام دون بعض و لو سلم ذلك لكن لانسلم انه يلزم منه حيث ان لا يصدر عن المفارق الاثار المختلفة .

وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهوياتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر عن المفارق الاثار المختلفة كما يصدر عن الكمالات المختلفة الفايزة عليها .

والجواب ان الاجسام بعد اتفاقها في الجسمية المشتركة لا بد لكل منها من استعداد خاص او حالة خاصة او عاشت فسمه من خصوصية بها يطرء عليها ذلك الاستعداد او غيره لان الاستعداد كالتقوة امر عديم منشأ صفة خاصة متقرر في ذات المستعد فتلك الصفة لو كانت امرا عارضا لكان عارضا للجسمية مخصوصة .

وانما الكلام في خصوصية ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية ايضا امرا عارضا متاخرا عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذما فيتسلسل الامر او يدور فلا بد ان يكون الخصوصية بالاخيرة امرا داخلا في ذلك الجسم المخصوص متقدما عليه مقوما له

فاذا حقق الامر هكذا قلبي لاحدان يقول اذا كان اختصاص الاحصاء بعوارضها وآثارها مما يحتاج الى صور مخصوصة يكون هي اسباب اختصاصات الاحصاء بالعوارض والاثار فيمود الكلام في اصل امتياز تلك الاجسام بتلك الصور فماسب اختصاص كل نوع من الاجسام بصورته الخاصة به بعد اتفاقها في الجسمية

وذلك لما اشرنا اليه من ان تلك الصور وجوداتها اسباب لحصول الجسمية المطلقة نوعا خاصا وهوياتها مقومات للانواع بمهيئاتها الخاصة ولفعلة اكثر الناس عن هذا السر الحكمي يتشوش عليهم الامر في كثير من المواضع حتى انهم يتعبدون

في فصول الأنواع المركبة بل البسيطة ويطلبون سبب اختصاص الناطق بصفة الحيوان التي في الانسان وسبب اختصاص الماهل بصفة الحيوان التي في الفرس ولا يعلمون ان الحيوان من اللوازم العامة للناطق والماهل وامثالهما المتأخرة مرتبتها عن مرتبة هذه الملرومات ففصول الجنس للفصل اولى بطلب الميقاتية من حصول العمل للحس واختصاصه بصفة من جنسه يطلبها فيهما .

الوجه الثالث

انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة بها يختلف نسبه الى الاحسام فينبذ لبعض الاجسام آثاراً مخصوصة و لبعضها آثاراً مخصوصة اخرى من غير حجة الى صور نوعية او يكون عدد المعارقات كثيرة حسب تكثر الاحسام نوعاً كما ذهب اليه الاقدمون كالفلاطن ومن يعزو حذوه من اشياخه ومعلميه مثل سقراط ، واباذ قلس ، وفيثاغورس واغاثانذيمون ، وهرمس ، وغيرهم من اعظم حكماء الفرس وملوك المحكمة المشرقية و اساطين الفلسفة والحكمة وانه حسبما روى عنهم الشيخ الالهى صاحب الاشراف في كنهه كالمطارحات المسمى بالمشارع والمقاومات و ككتابه المسمى بحكمة الاشراف من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وسائلها العناصر ومركباتها رباني عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو القادى و المنمى و لمولد في الاحسام التامة لامشاع صدور هذه الاعمال المختلفة في النبات عن قوة بسيطة عديمة الشعور وفيما عن موسى والالكان لناشور بها

وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجبة في ريش من ريش الطواويس اما كل لا اختلاف امر حجة تلك الريشة عن غير ان يستند الى سبب كل وقانون مضبوط ومدبر عقلى ورب به عاقل بل هؤلاء الاعظم من البوابير والفرس يسبون جميع انواع الاحسام وهرماتها الى تلك الارباب ويقولون ان هذه الهيات المر كة العجيبة : النسب المراحية و

غيرها ظلال لاشراقات منوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة لنوع كراية الملائكة تظل لبيئة نورية في رب طلم نوعه .

قالوا: وانجذاب الدمن الى النار في الصباح لما تبين انه ليس لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه ولا لقوة جاذبة في النار بالخاصية فهو ايضا لتدبير كلى من صاحب النوع لطلم النار الحافظ لصنوبريتها ولنيرها .

وهو الذي سماه الفرس اورديهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات ارباب الطلسمات وهرمس و افاناذيمون وابن الهيثم كروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحققة المتكررة المبينة على رياضاتهم ومجاهداتهم وارصادهم الروحانية وخلصهم ابدانهم و اذا فعلوا هذا فليس لنا ان ننظرهم كما ان المشائين لا ينظرون المنجمين كابرخس و بطليموس فيما حكموا عن مشاهداتهم العسية بالآلات الارضية حتى ان ارسطو عول على ارساد باهل .

فاذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية حتى تبهم غيرهم ممن تلاهم وينواعليه علوما كعلم الهيئة و النجوم فليعتبر قول اساطين الحكمة و الناله في امور شاهدها بارصادهم العقلية بحسب خلواتهم و رياضاتهم فيما شاهدها من العقول الكثيرة و هيأتها ونسبها النورية .

وهي بمنزلة افلاك نورية هذه الافلاك ظلال لانوارها وهيئاتها الوضعية وغيرها ظلال لبيئاتها العقلية ونسبها النورية كما اشرنا اليه فيما مر

وليس كما قال الذاب عنهم والمنعصب لهم وهو الشيخ الالهى للمشائين دليل على حصر العقول في عشرة او خمسين وبالجملة في السلسلة الطولية اى لعلة والمعلولة ولا يلزم ان ياخذ الافلاك في الترتيب حيث ياخذ العقول في الترتيب بل حصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولى ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى عرضية كالقروح لتلك الاسول الاعلى يحصل من القروح الاجسام العلكية والعنصرية من البسايط والمركبات

الاشرف من الاشرف والاخص من الاخص و عدد التريقين كثير كما في القرآن فوما يعلم جنود ربك الا هوء .

قالوا اوليس صاحب النوع النفس فان النفوس لا بد وان يتالم بتالم ابدانها وصاحب النوع لا يتالم بتالم نوعه وللتنفس علاقة يبدن واحد لصاحب النوع علاقة وعناية بجميع الابدان لنوعه و النفس يحصل منها ومن البدن الذي يتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد ورب الطلسم ليس كذا

ثم رب طلسم النوع اذا كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم و علاقة الاجسام انما هي لتنفس في جوهر النفس سنكمل بالعلاقة ومن لدنية الابداع لجسم لا يقهره علاقة ذلك الجسم وشواغله و كمال المفارق التشبه بمبدئية الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية تنقص له والذي ينوع الجسم ويحصل وجوده كيف يحصر بعلاقة عرضية ، ذلك ظاهر لمن له اقل حدس

والجواب انا وان تساعدكم في اثبات هذه الصور العقلية المفبضة لهذه الانواع الجسمية كما مر من كلامنا في مباحث الماهية وقد بينا من اثبات المثل النورية الافلاطونية واحكامنا بيانها بما لا مزي يدعيه

الا ما نعلم مع ذلك ضرورة ان تلك الاثار انما تصدر من الاجسام التي قبلنا او من المفارق بواطة مبدء قريب مقارن بها مباشر لحر كائنها آثارها وان الاحراق يكون من النار والثرطب من المواعد والتبريد من الماء والتجميد من الارض الى غير ذلك علو لم يكن في هذه الاجسام الا الهولي والصورة الجرمية لم يحصل تلك الاثار من الاجسام .

كيف والشبح الالهي ممن قد برهن في كتبه كالتلويحات وغيرها على ان المفارق الصرف لا يمكن ان يكون محر كالا اجسام على سبيل المباشرة اى العاعلية القريبة لحر كائنها بل على نحو بعيد عن المزاولة كالعلة الغائية المشوقة للعلة العاعلية كتنفس المعلم التي يحرك لاجلها نفس المتعلم بدنها تقربا اليها وتشبها بها

وبهذا الاصل حكموا بان حركات الافلاك كما لا بد لها من مبدء عقلية هي

فأما لمركاتنا الشوقية لأبد لها من معركات حسامية هي قوى و طبايع مزاولة لتعريكها على سبيل التجدد و الانفعال لئلا يعقد المناسبة بين المفيض و المفاض بالكلية وليحصل أمر متوسط بين المفارق المحض والجسماني المحض .
فلا بد أيضاً في الأجسام من أمور تتمثل من تلك المبادئ المفارقة وتعمل في الأجسام المادية و ماهي الاالقوى الانطباعية او التنوس النباتية او الحيوانية و على الجميع يطلق الصورة النوعية مع ما لها من التفاوت .

فصل (٣)

في اثبات الصور الطبيعية من منهج آخر وهو كونها مقومة للمادة

بيانه اما علم بالضرورة ان في كل نوع من الاجسام أمرا غير الهولي والجسمية مختصا بذلك النوع مستعجل الانكسار عنه هو اما ان يكون عرضا او جوهررا والاول باطل لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه و مثلهذا المقوم يكون صورة كما مر اذ كما لا يتصور وجود المادة معرى عن الجسمية كذلك لا يتصور وجودها بدون ان ينخص نوعا من انواع الجسم .

فان لا نقدر ان تصور جسما لا يكون فلما ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا فلا يوجد الجسم المطلق الا بالمختص فيقوم وجود الجسم بذلك المختص والمقوم للجوهر جوهر لانه سبب وجوده الحاس والسبب اولي بالجوهريه من المسبب لان الوجود يتعدى من الاول الى الثاني فيكون المختص للجسم المطلق نوعا جوهررا قطعاً

فهو اما حال في المادة او محل لها والثاني باطل بالوحدان و لانقلابه الى غيره كما في العناصر مع بقاء المادة في العالين على ضرب من البقاء فيكون حالاً و الجوهر الحال يكون صورة و هو المطلوب والاعتراض عليه من قبل الرواقين من وجوه من الابحاث

البحث الاول

ان الاحتجاج على حاجة الجسم و افتقار المادة الى المخصصات التي سمينوها صورة بلزومها للجسم و عدم تصور خلوه عنها بعد ان يسلم ان لها ممية و اية حتى ينازع في انها هل هي جواهر او اعراض فان الكلام في اصلها طويل غير منعج لان استحالة الغلو لا يدل على جوهريتها و افتقار المعمل اليها في التقوى الوجودي البس الجسم لا ينتك عن مقدار ما وشكل ما و تميزها مع اعترافكم بعرضيتها ولا يحلو عن وحدة و كثرة و التزمت بعرضيتها .

وليس لقائل ان يقول انها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون حواهر لورود مثل ذلك عليكم في تبدل الصور على الهولر مع بقائها بعينها وما ذكرتم من البراهين على افتقار المادة الى الصورة (لا يشترط) الامجرد انه لا يتصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يخلو الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله وكذا غير هذا

ثم ان كون الجسم المطلق غير منصور الوقوع في الاحيان الا بالمخصصات لو ادحت كون المخصصات مقومات لوجوده لوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالاسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التكوين و التحصيل هيها اقوى فما يحتاج اليه في التخصيص النوع وهو انم تحصيل اقوى في ذلك مما يحتاج اليه الجنس وهو اضف تحصيل

فكما سمينم مخصصات الجنس صورافها لاسمينم مخصصات النوع صوراً اذ لا يصح

تقرره دونها

وهيهنا ابحاث مترادفة على طريق الاسئلة والاحوية ذكرها صاحب المطارحات

نصبا و نصرة للتقلى بعرضية الصور لالاس بان مذكرها اولاً حتى يعيط الباطر باطراف الكلام ثم نعين ماهو الحق عندها

قال: س: مخصصات الانواع تابعة للمتنخصص الذى هو النوع مع ان التخصيص بها .
 ج : فليزكمكم فى سور الاجسام مثله .
 فنقول : هى تابعة للمبىة الجسمية وتخصصها بها كما ذكرتم فى مخصصات
 الانواع .

س : المبىة النوعية فى نفسها تامة .
 ج : فكذا يقال فى الجسمية فان استدلتكم على عدم تماية الجسم باحتياجه الى
 مخصصات فالانسان ايضا غير تام لحاجته الى الامور المخصصة .
 س : لو فرض الانسان نوعه منحصرأ فى شخصه ما احتاج الى مميز .
 ج : يقول القائل : لو كان الجسم حقيقة محصورة فى شخص واحد ما احتاج
 الى مميز .

س : كان لابد للجسم (١) من ان يكون فى مكان او وضع او حيز .
 ج : اذا فرض الانسان وحده او الشجر او نوع آخر جسمى لابد له ايضا
 ضرورة من كونه على وضع و جهة و مقدار، ثم اذا فرض الجسم وحده و لا يكون له
 مكان او وضع ان كان هناك امتناع فى احصاء الاحياء فى جسم واحد وكذا الكلام
 فى نوع كالانسان والشجر .

س : لا مانع للانسان بما هو انسان من ان يكون هو وحده فى الوجود محصورا
 فى شخص واحد وان كان يضمه مانع فهو خارجى

١ - يننى انه لو قيل فى بيان استلزام الجسم للمكان والوضع ان كون الجسم وحده
 بلامكان ووضع ممنوع . قلنا ان كان هناك امتناع كان لاجل امتناع لانتمه الذى هو حصر الاجسام
 فى جسم واحد وهذا اللازم كما هو لازم لكون الجسم وحده بلامكان ووضع كذلك هو لازم
 لكون النوع كالانسان والشجر مثلا وحده بلامكان ووضع اذ لو كان الانسان مثلا وحده بلامكان
 ووضع لزم احصاء الاجسام فى واحد وهو الانسان المذكور . فتأمل فان فيه ما فيه .

ج : هكذا يقال في الجسم بعينه بما هو جسم .

س : الامور المخصصة للنوع يعرض عن اسباب خارجة و امور يتفق ولا يتقوم بها حقيقة النوع .

ج : ما فرضتموه صوراً ايضاً يلحق الاجسام او الهوليات باسباب خارجة فان الهولي لا يقتضى ان يكون ما فرضتموه صورة مائية او هوائية بل يلحقها ببعض هذه الصور لامور خارجة وهي ليست بمقومة لحقيقة حاملها .

س : هي مقومة لوجود حاملها بخلاف مخصصات النوع .

ج : كل الكلام في انكم بماذا تبين لكم ان المخصصات التي سميتوها صوراً مقومة لوجود الجسم ان كان بالتخصيص فكذلك يقال في مخصصات الانواع ، ثم اذا كان المخصص لادخل له في التقويم فليس لكم ان تقولوا في كثير من المواضع كما في تعدد الواجب الوجود انه يحتاج الى مميز فيسير الذي فيه الاشتراك معلولا للتمييز مالم يثبتوا ان المميز مصلى او خارجي الى ههنا كلامه .

مخلص عرشي

ان التحقيق في هذا المقام يستدعي تقديم اصل يثبت عليه الجواب وهو ان لواحق المادة على ضربين ضرب منها ما هي كمالات يستكمل بها المادة وينوجه اليها الطبيعة مثل ضرورة الجسم الطبيعي نباتا ثم حيوانا ثم اناسا فصورة النباتية مما يستكمل بها الطبيعة الجسمية الارضية صائرة بها نوعا خاصا يترتب عليها آثار مخصوصة غير ما ترتبت على الجسمية العامة من الشكل الطبيعي و الحيز الطبيعي و المقدار و الوضع وغيرها .

وكذا صورة الحيوانية كالتمسك الداكة المراكاة كمال اتم وافضل من القوة النباتية يصير بها الجسم الطبيعي بعد استعداده الاقرب واستكماله جسمانا ما امر اخاصا اكمل واشرف مما كان في المرتبتين السابقتين يترتب عليه ما يترتب على الاجسام

عموما من التشكل والتمييز والتقدير والتكيف بالكيفيات المحسوسة وغيرها وعلى
الاجسام النباتية خصوصا من النمو والتغذية والتوليد وهي اللواحق الحيوانية من المشي
والشهوة والغضب والاكل والجماع وغيرها .

وهلم الى كمال لا يكون فوقه كمال آخر للجسم الطبيعي فيرتب عليه ما يترتب
على كل كمال من اللواحق العامة والخاصة مع لواحق مخصوصة يختص به لا يوجد في غيره
والضرب الاخر منهما ما هي لواحق غير كمالية لا يصلح ان يكون غايات اخيرة ولا منسطة
للطبيعة بل يكاد ان يكون من اللوازم الضرورية للوجود العام الجسمي مثل المقدار
الخامس والشكل الخاص والعيز الخاص .

فان مجرد الجسمية مما يقتضيها من غير ان يصير مامرا مخصوصا فهي مكثرات
العددا محصلات الانواع وتكثيرها لاعداد الاسان واعداد الفرس مثل تكثيرها
لاعداد الجسم واعداد النبات والحيوان .

فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسماة بالصود النوية
والطابع الجسمية :

و الضرب الثاني : هي الموارد الخارجية والاولى لكونها متقدمة في الوجود
على الجسم الطبيعي بالمعنى الذى هو مادة ومصلحة للانواع التى يخصها هي يكون
لامعالة جواهر لان علة تقوم الحوهر وحوادثه ومحصل تجوهرها يكون جوهر الامعالة
واما الثانية فلناخرها عن الانواع ولحوقها بعد تمامها او كمالها الاضافية يكون
اعراضا لكون معالها غير متحصلة القوام بها فتدبر .

قاعدة عرشية

اذا تر كبا امر تر كيبا طبيعيا ، له وحدة طبيعية من امرين :

احدهما متيقن الجوهرية والاخر مشكوك فيه الجوهرية و اردت ان تعلم

حال الاخر اهو جوهر ام عرض ، فانظر في درجة وجوده ومرتبة فضيلته في المعنى والحقيقة

بحسب الآثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده فإن كان وجوده أقوى من وجود ما
تحققت جوهرية لما يترأى من الآثار التي ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك
المتحقق جوهرية .

فاعلم ان سبة التقويم والعلية والتقدم اليه اولى من نسبة النجوم والمعلولية
والتاخر بالقياس الى قرينه ولقرينه الاولى عكس ذلك بالقياس اليه بعد ان تحقق عندك
ان لا بد في كل تركيب نوعي او مستقي من ارتباط ما بالتقدم والتأخر والعلية والمعلولية
بين جزئيه والالم يكن نوعا ولا مستقالا بمجرد العمل الوهمي وان كان وجود الامر
الاخر الذي لم ينتقح عندك بعد انه جوهر او عرض اضف من وجود ذلك الامر
الجوهري ودرجته انقص .

فاعلم ان ذلك الامر مستغنى القوام عنه فيجب ان يكون هذا متأخر الوجود
عن وجود ذلك محتاجا اليه معلولا لفيكون امامادة له او عرضا قائما به اذ لو كان هذا
جوهرأ غير محتاج اليه وذلك ايضا كان مستغنيا عنه فلم يكن بينهما ارتباط وايضا لافهما
طبيعي او عبري وان كان عرضا قائما بغيره فكذلك عا د خلاف المفروض جذعا .

فصل (٤)

في ايراد منهج ثالث لاثبات جوهرية الصورة النوعية

و هو من جهة كونها اجراء لميات الاجسام الطبيعية المحصلة

تقريره ان الصور اذا تبدلت في الاجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو فليست
الصور اعراضا اذا الاعراض اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها هيئة الشيء فما يتبدل بتبدله
جواب السؤال عن الشيء الجوهري بما هو يكون جوهرأ الاعراض والالكان الجوهر
منحصل الحقيقة من عرض

و البحث عليه نياية عن القدماء الداهيين الى عرضية كل ما يحل في غيره

ان من الاعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة

السيف اذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد او بعد الحديد .

ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل انه ماهو لايجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض (١) كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا جعل لسان وبنى منها بيت لايجاب بانه طين بل بانه بيت و لم يحدث فيه الاجتماع وهيئات وهي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لامدخل له في كون المتبدل فيه جوهرأ او عرضا .

ولا يجوز لاحد ان يقول هذه الهيئات جواهر لانها خروج عن العطرة ولان مجموع الاعراض يصير جوهرأ بعد الانضمام ، وهل كان الثوب الذي اتخذ من القطن الاقطنا احدثت فيه هيئات بالقتل والنسج فاذا سئل بعد سيرورته ثوبا بانه ماهو لايتأتى ان يقال انه قطن بل انه ثوب وعلى هذا القياس امثاله ونظائره .

فعلم ان من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب ماهو فتبدل الحدود لامدخل له في كون المتبدل فيه جوهرأ او عرضا فسقط الاحتجاج بهذا الطريق .

بَحْثٌ آخَرُ

ثم ان الاصطلاح المذكور في رسم الجواهر والعرض وفي خاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب وعدم تبدله ، ولما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجواهر متقوما بماحل فيه وازوم كون ماحل في الموضوع المستغنى عن ذلك الحال عرضا وماحل في المحل الذي يتقوم به صورة وجوهرأ فلا يوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب الماهية بخلاف ما ذكره ههنا .

فان الحال لايجوز ان يكون مقوم حقيقة المحل وكيف يكون الشيء جزء

١ - لايعنى ان الاعراض من الآثار المترتبة على الصورة يترتب على السيف ما يترتب على الحديد وزيادة فلا بد في هذه الزيادة من سببه كمالي فتبدل الاعراض كاشف عن تبدل امر جوهر فلهذا يتلزم الجواب عن السؤال بما هو فلا تغفل . (اسماعيل دة)

ما يعطى والمعتول من مهية المحل غير المعتول من ماهو من احواله ، فليس كون المحل منفردا الى ما يعطى فيه من الصور الا باعتبار تقوم الوجود بالحقيقة فيرجع الكلام الى المنهج المقدم والبحث في حاجة المحل الى بعض ما يعطى واستفاؤه عن الاعراض هل هو بمجرد التخصيص وعدم الخلط واللزوم اذ بان مهية المحل ناقصة الوجود يحتاج الى مكمل حوهرى رجوع الى الموقف الذى سبق الكلام فيه جرحا وتعديلا .

هذا ما للذات عن الاقدمين ان يبحث مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من المشائين في هذا الموقف و لنؤخر ما عندنا من الجواب الى ان نقرر مسلكا آخر في هذا المطلب قريب المأخذ الى هذا المسلك استدلالا وبحثا وجوابا .
ولنذكر البحث الذى يرد عليه من شعبة المنكرين للصور فنشير الى الجواب المناسب لاصحاب الاذهان البحثية .

ثم نرجع الى ما ادانا الله من برهانه وكشف على ضميرنا وفتح على قلبنا من باب رحمته ورضوانه فنظهر بزمانه ولاستحى من قول الحق و ان كان فيه حيد من المشهور .

فصل (٥)

في ايراد منهج رابع في هذا المرام

وهو ان هذه الامور اجراء الجوهر النوعية وجزء الجوهر جوهر مثلا مهية النار ليست مجرد الجسمية بل هيتهامركة من جسم وامر آخر يحصل من مجموعهما حقيقة النار وهكذا الماء والهواء والعجر والشجر والدواب وغيرها وللنفس ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجود جوهرها و جزء الشيء الذى باعتبار جهة واحدة جوهر جوهر .

والاول هو المسلم والثاني غير مسلم فان الايض او الجسم الخارج من حيث

هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال هذا الأبيض جوهر أو هذا الحار جوهر لأنهما من جهة واحدة جوهر لأن جميع الجهات .

فكذا نقول حيث أن الماء يعمل عليه أنه جوهر باعتبار أنه جسم و باعتبار أنه حامل صورة والماء ليس من جميع وجوه جوهر بل هو مجموع جوهر وعرض وحمل عليه الجوهرية لأجل أحد الجزئين لا لأجل أنه من جميع الوجوه جوهر كما يعمل الجوهرية على الأبيض المذكور وعلى الحار المذكور .

ثم لا يخفى أنك إذا عرفت الماء لا تعرفه إلا بجزائه ولا يمكنك أن تحكم أن الماء جوهر الأبعد أن تعلم أن جزائه جوهر فتقدم العلم بجوهرية أجزائه على الحكم بأن الماء من جميع الوجوه جوهر لأنه مركب من جوهر وعرض .

فلذا عرفت هذا فيكون الاحتجاج بأن جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المطلوب الأول كيف و الجوهرية إذا كانت أجزاء أجزاء فكما لا يعقل الكل إلا بالأجزاء فكذا لا يعقل الأجزاء إلا بجزائها والمتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشيء منقذ بالطبع على ذلك الشيء .

وقد علم أن جزء الجوهر جوهر فلا يصح أن يعقل الماء إلا أن يعقل أجزائه ولا يعقل أجزائه إلا بأنها جوهر فيلزم أن يكون إذا عقل جوهرية الماء عقل جوهرية جميع أجزائه فكيف يصح أن يثبت بهذا بالصحة أن شيئاً من أجزائه جوهر .

وفي الجملة لا يصح لك أن تثبت أن جزء الماء جوهر إلا بان تثبت أن الماء من جميع وجوه جوهر لا بأنه مجموع جوهر وعرض حتى يلزم أن جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر وإنما يمكنك أن تثبت أن الماء من جميع وجوه جوهر إذا ثبت جوهرية أحاد الأجزاء .

فقد أثبت في هذه السجدة الشيء بما لا يثبت إلا به .

هذا تمام ما ذكره صاحب المطالعات نياحة عن الأقدمين ذكر ما به عبارته اذ لم

اجد فائدة في تغيير العبارة إذا كان المقصود تادية المعنى بأي لفظ كان فلفظ كرماء وعدناه

في الجواب اشاء الله تعالى .

فصل (٦)

في دفع المداقضة التي ذكرت على الاستدلال بالمنهجين الآخرين

اعلم أولا ان من الامور المتقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يتحصل حقيقة نوعية لها وحدة طبيعية لاصناعية كالسائط الاطلاقية والمركبات الطبيعية التي قاضت صورتها على مادتها من المبدء العياض باستحقاقها التي حصلت من تغيرات المادة وتطوراتها بطل وقوى ذاتية من مقولتين مختلفتين

لما تقرران الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة فالمقولة الواحدة اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك واما المركب من الجوهر و الكم فليس جوهرأ ولا كما وكذا المركب من الجوهر والكيف ليس امرا واحدا بل اثنين جوهرأ وكيفا .
واما مجموعهما فلا وجود لهما حتى يكون به موجودا ثالثا يكون له علة مقتضية وعلة غائية سوى علة هذا وعلة ذلك وغاية هذا وغاية ذلك لا مجرد نسبية او اعتبار كما ان المركبات الصناعية لها وجودات صناعية ووحدات اجتماعية وفواعل عملية و غايات تصنعية لاعراض مرضية اعتبارية .

ولهذا حكموا بان المشتقات وما في حكمها كالابيض والاسود والرومي والرجي اشياء لاحظ لها من الوجود بالذات اما الوجود في نفسه في كل منها اثنان جسم و كيفية او جسم و اضافة الى شي لان الملتئم من ذات ما جوهرية وعرض مالم يكن مجموعهما من مقولة اخرى ولالهما معا جنس واحد له فصل يحصله وامتنعوا عن تجويز ان يكون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين وما فوقهما بالذات .

اللهم الا بالعرض فان الاسان وان صدق عليه حيوان و ابيض و طويل و قائم وغيرها الا ان مقوم وجوده من جملة هذه المعاني معنى الحيوان فيكون واقعا تحت مقولة الجوهر بالذات و ليس واقعا تحت مقولة اخرى الا لامر عارض، فيكون قول

الكم عليه لأجل الطول الذي عرض له قولاً بالعرض

فكذلك قول الكلب عليه لأجل عروض البياض له وهكذا في جميع المقولات فهو وإن كان مندرجاً تحت الجميع بواسطة حصول أفرادها فيه لكن ليس اندراجها تحتها كاندراج نوع تحت جنسه إلا الذي دخل في قوام ماهيته الوجدانية وهو الجوهر وغيرها خارج عن قوام ذاته من حيث هي وإنما صدقها عليه صدق عرضي لامتناع دخول مقولتين مختلفتين في قوام شيء له وجود فطري ووحدة طبيعية

إذا تقرر هذا فنقول : لا شك أن الحسم الناري والهوائي والسحري والنباتي والحيواني وغير ذلك لكل منها حقيقة منحصلة لم واحدة طبيعية من غير اعتبار وتعمل وهي غير حالة في موضوع فيكون جوهر واحد غير بسيط الحقيقة لأنها متقومة من جسمية مشتركة فيه جميع الأجسام ومن أمرتهم بها نوعيته فلولم يكن ذلك الأمر مندرجاً كالجسمية المشتركة تحت مقولة واحدة هي الجوهر ، بل يكون هو في نفسه مندرجاً تحت مقولة أخرى كالكيف مثلاً فلم يكن بينهما اختلاف طبيعي وتاخذ نوعي بل مجرد اجتماع .

ومثل هذا المجموع إذا اعتبره العرض أمراً واحداً لا يكون نوعاً من الجوهر ولا نوعاً من الكيف ولا من إحدى المقولات العشر إذ لم يكن له حقيقة وجدانية له وجود فائض عليه من الحق ويكون كالعبر الموضوع بحسب الإنسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق العقلي .

فيجب أن يكون للنار جزء من جنس جوهرى غير الجسم هو المسمى بالصورة النوعية وكذا الماء والأرض والملك والشجر والحيوان بل يجب أن يكون نسبة الصورة إلى الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل إلى الجنس من حيث يكون نسبته إليه نسبة الكمال إلى النقص فكما أن مهية المعنى الجنسى تكمل بالفصل المقسم كذلك جوهر الجسم يكمل بحسب وجوده بالصورة .

ولهذا الوجه يقال لها كمال الجسم وكمال الشيء ينبغي أن يكون من جنسه

لا خارجا عن جنسه وكمال الجوهر ينبغي ان يكون محصلا لجوهريته و يكون اقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعا له .

وانما قلنا يجب ان يكون نسبتها الى الجسم نسبة الفصل الى الجنس لان تلك المخصصات انما هي مبادلتفصول ذاتية لانواع الجسم وهذا امر مقرر عندهم .

كما مر من ان الجنس والفصل ماخوذان في المهيئات المركبة من المادة و الصورة الخارجيتين والاجزاء المحمولة انما تكون محفوظلة الحقايق في الفهم و الخارج كما مر في مباحث الوجود النعنى .

فاذا تقررو هذه المقدمات فقول : اما قول من قال في احد المنهجين : ان ما لا يتبدل يتبدله جواب ما هو فهو جوهر وما يتبدل فهو عرض ليس مراده في اى موضع كان على سبيل العموم والكلية حتى لو فرض مهية كالمواد مركبة من جنس و فصل يكون كلاهما عرضين كاللوية و قبض البصر .

فاذا سئل عن المواد فاجيب بانه لون قماش للبصر و اذا سئل عن غيره من الالوان فاجيب بجواب آخر يلزم كون المتبدل فيه الحواشي جوهرأ بل قرضه ان كل مهية نوعية لها وحدة طبيعية و مع ذلك تكون واقعة تحت مقولة الجوهر بالذات و يكون له صفة مخصوصة .

فاذا اردنا ان نعلم ان الصفة مقومة له او غير مقومة له ننظر ان يتبدل يتبدله جواب ما هو ام لافان يتبدل فهو جوهر لامحالة و ان لم يتبدل فهو عرض اذ قد ثبت انه صفة قائمة بمحل .

فبهذا يعلم ان صفة النارية اى كونها بحيث تكون محرقة داخلية في قوام الجسم الناري و صفة الابيضية ليست داخلية في قوام الجسم الابيض .

لست اقول : ان الحيوان الابيض اذا اخذ مقيدا بالابيض معتبرا معه ، حتى يكون مجموعا من عارض ومعرض ، لا يكون البياض داخلا فيه ولا انه لا يتبدل حيث لا يتبدل البياض جواب ما هو ، كيف و البياض بحسب هذا الاخذ ذاتي داخل نسبته

نسبة العمل .

بل اقول : ان الحيوان الواحد له حد نوعي يجاب به عن مهيته ولا يتغير فيه الجواب عما هو يتبدل مثل الياض وما يجري مجراه عنه ولما المناقضة بالسيف و السرير و نحوهما فليست هي يا انواع طبيعية و كلامنا في الاوضاع الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر بالذات .

فهم الحديد مهية طبيعية و الخشب نوع طبيعي لكل منهما فصل ذاتي يتبدل بتبدله جواب ما هو ولا شبهة لاحد في ان نوعية كل من النار والهواء والارض والماء واللد والياقوت والاسان و الفرس نوعية طبيعية لكل منها هلل اربع كلها بالذات لا بالعرض .

اكتعان منها مقومتا الوجود وهما الفاعل و الفاعية الخارجان عن عالم العمل والتصنع و اثنان منها مقومتا المهية وهما داخلان في ذاته تلبست احدهما بالآخرى في الوجود من غير وضع واضع و اعتبار معتبر و لها فصول ذاتية مأخوذة من امور خاصة طبيعية فهي المسماة بالصور .

فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان في حقايق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هي الصور النوعية باعتبار فاذا نسب الى هذه الانواع شيء يجب ان يستند الاثار المختلفة المخصصة بنوع نوع الى تلك الصور نوعا من الاستناد و ان كان لكل نوع من الاجسام مدبر عقلي ذو عناية من ملائكة الله الروحانيين يقوم بكلاثة هذا النوع بساذن مبدع الكل وامره جلت عظمته .

واذا كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا يكون لها مباد في المواد بل يفيد ما مفيد من خارج فان الاستعدادات والاستعدادات ليست بامور محصلة في الخارج يتقوم بها انواع بل هي توابيع لامور محصلة يتخصص بها الجسم تخصيصا اوليا وانما شانها الاعداد لانها من جهات القوة والقبول .

و هنا اختلاف تلك الصور في الحقايق يرجع الى اختلاف مبادئها المفارقة

دون اختلاف ذوات الهوليات او اختلاف استعداداتها فانها مقدمة كما علمت بحسب الذات على الهوليات واختلافها واختلاف استعداداتها انما يصحح اختلاف الشخصات وانحاء الحصولات لا الحقايق انفسها .

والحق ان منبسط وجود الكل هو الواجب القويم كما علمت مراراً على وفق علمه بالنظام الاتم الافضل و العقول و النفوس و غيرها جهات فاعلية يتكثر بها انواع الحقايق المحصلة والمواد والحركات والازمنة والاستعدادات جهات قابلية يتكثر بها اشخاص تلك الحقايق وانحاء حصولاتها واعداد تميناتها كما ذهب اليه كافة الموحدين من العرفاء والمحققين من الحكماء هذا

واما معنى قول المثبتين للصور ان جزء الجوهر جوهر فهو ان ما علم مجزئاً بمرهان او حدس او فطرة انه جوهر فجزئته لامعالة يكون جوهر لانه اقدم وجوداً منه فيكون اولي منه بعدم الافتقار الى موضوع والعلم بكون الشيء جوهرأ اي بصدق الجوهرية عليه لا يتوقف على العلم بكنهه حقيقته و تصور اجزائه .

بل ربما يحصل ذلك بدون تصور الاجزاء تفصيلاً كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي و كونه ذا ابعاد ثلثة حاصل قبل ان يعلم ان له اجزاء و انه مركب من هوليات وصورة هما جوهران او احدهما جوهر والاخر عرض .

فقول المشرع : ان العلم بجوهرية الشيء لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية كل جزء من اجزائه غير صحيح وكذا قوله جزء الجوهر اما يكون جوهرأ اذا كان ذلك الجوهر جوهرأ من جميع الوجود لا يحصل له فان جوهرية الشيء لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة فيكون مقوما لمهيتها ومقوم الشيء لا يتك عنه اصلاً في اعضاء من الاعتبارات وحيثية من الحيثيات فالجوهر جوهر باى حيثية اخفت معه وعلى اى وجه كان .

واما تمثيله بالجسم العار او الابيض فعمل الجوهر على الجسم من حيث مهينه حمل ذاتي وحمله على العار والابيض حمل عرضي لانهما بالذات من افراد مقولة

الكيف ومجموع المعروض و العارض ليس امرا واحدا حتى يكون مندرجا تحت مقولة بل هما نوعان لمقولاتين كل منهما تحت مقولة اخرى كما مر ذكره .

والكلام فيما هو جوهر بالذات مقول عليه الجوهرية قولاً ذاتياً لا عرضياً وكل ماهو جوهر بالذات لا يفتك عنه الجوهرية على اى وجه كان من وجوهه بعد ما انعطفت ذاته عن الازدواج مع غيرها من الاوصاف الزائدة على ذاته وجزء الجوهر اى الواقع تحت جنس الجوهر لا بد وان يكون جوهر او الاقيلزم ان يكون المركب المعمول مستغنى القوام ذاتاً ووجوداً عن الموضوع وما هو جزؤه وعلة واقدم وجوداً منه بالطبع محتاجاً اليه والملة يجب ان يكون اقوى واكد وجوداً من معلولها، هذا خلف .

واما تجويز كون جزء الجوهر عرضاً قائماً بجزئه الاخر الجوهرى فهو ايضا من مجازفات من اصل شرائط الوحدة الطبيعية فى الانواع المصطفوا شبيه عليه حال التركيب التام الذى بين المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة بالتركيب التام الذى بين الموضوع والمرض بحسب فعل المنة .

وذلك لان احد الجزئين اذا كان ذاتاً جوهرياً مستغنى القوام عن ما يقوم به فيكون تام النوع فلا يفتقر فى وجوده الى ما يضمه وما يضمه انما يضمه بدمرته وجوده فلا يحصل منه وما يضمه فى مرتبة اخيرة ذاتاً واحدة مندرجة تحت مقولة الجوهر فيكون المجموع مجموع جوهر و عرض فالجوهر متقدم والعرض متأخر والذات الواحدة لا تكون متقدمة ومتأخرة معاً .

كيف ولو كان المجموع جوهرأ واحداً لذات واحدة غير ذات هذا الجوهر وهذا المرض وله جوهرية غير جوهرية جزئية بناء على ان ذاته غير ذات كل منهما فبند حصول جزئه الجوهرى لم يوجد بعد و انما وجد بعد وجود المرض فيكون المرض سبباً لوجود الجوهر متقدماً عليه هذا محال وان لم يكن المرض قائماً به بل بغيره جزء كان ذلك الفيرام خارجاً و ذلك قوام الملة يجب ان يكون اقوى واتم و

العرض مطلقا اضف قواماً من اى جوهر كان و كذا يلزم تركيب موجود وحدانى من مقولتين وقد مر ضاده .

تحصيل عرشى

قد سبق منا ما افادنا الله به بالهامه وقاض على قلبنا بتأييده فى مباحث المهية ما يتصور منه وينكشف ان الصور النوعية هى محض الوجودات الخاصة للجسمانيات والوجود بهامو وجود ليس بجوهر ولا عرض وذلك لما اشرنا الى ان فصول الجواهر متحدة المهية فى المركبات المبنية مع الصور الخارجية والجنس ليس بجنس لفصله المقسم بل من لوازمه التى يصح وغيره .

فجنس الجوهر و ان كان مقوماً للأنواع المركبة الجوهرية لكنه عرضى خارج عن فصولها و صورها الماحوذة عنها تلك الفصول فالصور الطبيعية ليست مهية جوهرية لكنها مفيد القوام للأجسام الجوهرية فلا يكون اعراضاً بل هى اعلى ذاتاً من الاندراج تحت احدى المقولات فليساؤها و نوريتها و كونها مبادئ الآثار الخارجية ينحدر السبب الفطن بعد تذكر أصول سابقة فى ادائل هذا الكتاب انها هى الوجودات المبنية المحصلة التى تحصل الأنواع و تتميز بعضها من بعض و هى بنفسها متحصلة و متميزة كما هو شان الوجود المنبسط على هياكل المهيئات البسيطة و المركبة حيث انه تمايز الاحاد و الافراد متفاضل المراتب والدرجات بنفسه لا يامر يلحقه و تمايز المهيئات و تفاضلها تابعة لتمايز آحاد الوجودات و افرادها و تفاضل مراتبها و درجاتها .

واما حاجة الوجودات المورية الى البيولى فهى ليست بحسب انفسها واما يحو حها الى المادة ما يلحقها و يلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالموارض المشخصة من الكيف والكم والوضع والايين وغيرها وهى من علامات الشخصيات واما الشخص بنفس الوجود لان تشخصه بنفسه و تشخص الاشياء به كما ان وجوده بنفسه هو وجودية

الاشياء به فهو تشخص ومتشخص ومتشخص كما انه وجود وموجود وموحد كل منهما باعتبار فانظر .

فصل (٧)

في ان تقويم الصورة الطبيعية للجسمية ليس على سبيل البديل

لما كانت الصورة الجسمية تبدل بتبدل الصورة لما علمت ان نسبتها الى الجسمية نسبة الفصل الى الجنس والفصل متقدم على الجنس وجوداً فمهما تبدل المتقدم يتبدل المتأخر دون العكس .

ولما صرح الشيخ ايضا في التعليقات وغيرها بان كل صورة تحدث من الصورة الطبيعية يحصل معها مقدار آخر وامتدادات اخرى فيحصل معها اتصال جوهرى آخر .

فلا ينبغي لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية تقوم وجود الجسم على سبيل البديل كما ان الجوهر المنصل يقوم الهولى حتى يكون الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية كالهولى بالقياس الى الصور الامتدادية ، فان الجسم جزؤ الاتصال القابل لمرض الأبعاد الثلاثة واذا تبدل الاتصال السورى يتبدل الصور الطبيعية بتبدل الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم آخر فليس الجسم كالهولى التى يبقى نفسها ويقبل حدوداً مختلفة يقومها على سبيل الدل .

والمر في هذا ان كل حال مرضا كان او صورة يحتاج في لوازم تشخصه الى المحل الا ان المرض كما يعتقر الى المحل في تشخصه كذلك يعتقر له في نوعيته لان حقيقته حقيقة ناعية والموضوع يقوم حقيقة المرض كما يقوم شخصيتها والصورة بعقيقتها تقوم وجود محلها الذى هو المادة حيث كانت الجسمية نوعاً واحداً محفوظة الحقيقة في حدود الامتدادات ومراتب المقادير المختلفة صغراً وكبراً

واللهووى تحفظ شخصيتها باحفاظ نوعية الصورة الاتصالية فهي بنوعيتها تقوم الهولى و تشخصاتها متقومة بها وهذا بخلاف الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية

المتخالفة الانواع فان كل صورة طبيعية اذا كانت بنوعيتها مقومة للجسم
فاذا تبدلت نوعيتها الى نوعية صورة اخرى ذاك الجسم ايضا الى جسمية
اخرى ولان الهيولى لما كانت امرا بالقوة مبهمه الذات و الحقيقة يكفى في تشخصها
مطلق الصور واما الجسم بما هو جسم فهو مبهمه نوعية تقتقر في تشخصها الى صورة
مخصوصة فزوال الصورة المخصوصة يوجب زوالها و لا يوجب زوال خصوصيات
الصورة ولانوعياتها زوال الهيولى مادام يبقى مطلق الصور

تفريع

و من ههنا حكموا بان الشجر اذا قطع والحيوان ادامات فقد عدم الجسم
الذى كان موجودا مع الصورة النباتية او الحيوانية وحدث جسم آخر بخلاف الهيولى
الاولى فانها مستمرة .

وهذا ايضا موضع الخلاف بين الفريقين لانه متفرع على الخلاف بين جوهريه
الصور وعرضيتها و كذا مامر في مباحث المرات من ان الجنس و الفصل مجعولان
بجعل واحد في المركبات كما في البسائط وعند اتباع الاشرافيين جعل كل واحد
منهما غير جعل الاخر والتزموا ذلك .

مع انها من الاجزاء المحمولة و العمل عبارة عن الاتحاد في الوجود لما
زعموا ان الشجر اذا قطع زال عنه الفصل اى النامي وبقى فيه الجنس و هو الجسم
و كذا في الحيوان ادامات و الجسم اذا انفصل وقد اسمعناك ما يفى بتحقيق هذا المقام
هناك فتذكر .

فصل (٨)

في ان مرتبة وجود الصورة الطبيعية متقدمة على

مرتبة وجود الصورة الجسمية

قد مضى من الاسول ما استفاد منه هذا المقصد الا اننا بيننا آخر فنقول:
انه من المعال ان يكون الجسم المؤلف من الهولي والبعد المنبسط في الاطراف
مطلقا امراً قائماً بالفعل ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل خاص ومكان خاص
وعلى امتناع لقبول الخرق والالتيام او عدم امتناع لهما .

اما على نهج السهولة او الصعوبة لان مقتضى الجسم بما هو جسم بمعنى انه ليس
يوجد فيه الا الهولي والصورة الامتدادية هو مكان مطلق وشكل عام حسي ومقدار كذلك
وبالجملة مقتضاء من كل صفة امر عام لا وجود له الا في الذهن اذ وجوده كذلك لا .
يكون الا في العقل كما علمت اذ ما لا يملك وجوده عن خصوصيات اوصاف متخالفة
بالنوع و ما يقتضيه من الصور المتخالفة الحقيقة فلا يجوز فرضه قائماً بالفعل
مجرداً عن ما يخصه باحدى هذه الصفات ولا سابقاً عليها و ان لم يكن سبقاً
زمانياً بل يكون سقماً بالطبع وما يضاهيه الا في العقل و معال وجودها هذه
صفته الامتقاراً باحدى الخصوصيات لا مجرداً عنها ولا متقدماً عليها اسلاً .

فمعال ان يكون الصورة الطبيعية متأخرة عن الجسمية ولان تكونا متكافئتين
من غير تقدم وتاخر لاحديهما على الاخرى اذ يلزم منه ان يقوم الهولي الصورة الجسمية
على امرادها والصورة الطبيعية على امرادها .

وهذا من المستحيل لان المادة الواحدة البسيطة لا يجوز ان يقوم بها صورتان
لان في تقويم احديهما ايهاا عنى عن تقويم الاخرى اذا كانتا في درجة واحدة كما
يستحيل ان يقوم معنى واحد جسدي فصلان مطلقيان و ليس الحال في الحساس و

المتحرك بالإرادة للحيوان هذا الحال بل هما لايمان لفصل واحد عبر بهما عنه كما بين في موضعه .

فيجب ان يتقوم الصورة الامتدادية اولا بالصورة الطبيعية فيتنوع الجسمية نوعا خاصا ثم يقوم المادة والجسم الذي يقومه الصورة الطبيعية تقويما في الوجود غير الجسم الذي يتركب منها و هو الذي يقومه الصورة الطبيعية بحسب الحد و المية .

و قد علمت العرق بين المميزين فهذا الجسم هو معنى ثالث غير الجسم بمعنى المادة وغير الجسم بمعنى الجنس اذ هو متاح من هذه الامور الثلاثة الهولي والصورتين تاحد بالفعل لا يفرض فارض كتاحد الجسم بالزنجي او الابيض فان اتحد الهولي بالصورتين في الصورة ليس كاتحاد الجسم بالحرارة في الحار و كاتحاد الانسان بالكتابة في الكاتب فان لكل منهما قولاً بالفعل مجردا عن الحرارة والكتابة بخلاف حال الهولي مع الصورة .

ولهذا يكون الاتحاد هينا بالذات وهناك بالمرض وهذا الاتحاد يجعل الامر الجنسي امراً نوعيا فهو اتحاد نوعي واتحاد الجسم بالحرارة لم يجعل الجسم امراً نوعيا بعد تحسله بما يلحقه لموقاطيعا ذاتيا واتحاده بما يقومه نوعا خاصا تام التحصل والنسومية فلا يكون اتحادا نوعيا .

فالنظر يجعل الكتابة ما ينضاف اليه امراً يحتاج اليه الكتابة في تحسله نوعا بل شخصا ايضا فان الانسان مالم ينصل شخصا هينا لم ينصف بالكتابة ولا بالياض وغيره من الموارد المتأخرة فقد ثبت ان المعنى الملتئم من الهولي والجوهر الامتدادى فقط وجوده كوجود الجنس في ان يقتصر الى ما يكمله ويحصله نوعا من الانواع الطبيعية وان لم يكن جنسا بالحقيقة فان الجنس المحض ما يكون غير تام المعنى لافى الذهن ولا فى العين والجوهر الممتد فقط وان كان تام المعنى في الذهن الا انه ليس تام الحقيقة في الخارج بل لتقص وجوده يحتاج الى ما يحصله ويوحده

نوعاً كاملاً يترتب عليه آثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسمية وهكذا الى ان يتم ويكمل تماماً وكمالاً لا مزيد عليه بحسبه فيكون نوعاً حقيقياً مطلقاً .
 فإذا كان كذلك يجب ان يحصل امر ضروري هو احدى الصور الطبيعية والمحصل للشيء يكون اقدم وجوداً واغنى قواماً وتصلافاً للصورة الطبيعية متقدمة على الجسمية تقدماً بالعلية وعلى المركب من الثلاثة تقدماً بالطبع او بالمهية .

وهي هنا شك مشهور

وهو ان الهولوى امر واحد فكيف اخضعت ذاتها بصورة طبيعية دون صورة اخرى طبيعية وقدمر ايضاً شبه هذا السؤال وهو ان اختلاف الاجسام بالآثار اذا كان منشأ اختلاف الصور فما سبب اختلاف الصورة عليها بعد اتعاها في الجسمية .

ولم نعد اشرنا الى ما يمنع بهذا الايراد لان مبناء على الفعلة عن جوهرية الصور النوعية وتقدمها في الوجود والجعل على الجسم بالمعنى الذى هو مادة متفكة الحقيقة في الكل .

واما الجسم بالمعنى الذى هو محمول على ماير الانواع الجسمانية فليس هو واحداً متفكاً في الكل وانه يحصل بفصول مأخوذة عن الصورة ويكون في كل منها بمعنى آخر .

واما اختلافات تلك الصورة او الفصول فهي بذواتها وبجهات راجعة الى مبادئ الوجودية لا بصور وفصول اخرى لانها معان بسيطة غير ملتبسة من مادة وصورة او جنس وفصل .

وبالجملة فالوجود بحسب مراتب تقدمه وتأخره وكماله ونقصه في ذاته اصل كل اختلاف ومنشأ كل حقيقة وسع ووصف ذاتي او عرضي .

ثم ان ما يختلف من الهولويات والجسميات اختلافاتاً نوعياً اعني اختلافاتاً بالفصول

والصور كهيوليات الافلاك وجسمياتها المختلفة و هيولى العاصر و طبائعها ، النوعية
والامر فيها واضح لعدم تقدمها ذاتا ولا زمانا على تلك الطبايع الخاصة
واما الهيولى بماهى واحدة بالنوع بالجسمية المشتركة او واحدة بالشخص
كما زعمه قوم ثم يتصور بصورة بعد صورة فباستعدادات تلحقها و يختلف بها من اسباب
علوية باعداد المعركات الدورية كما ينكشف في موضعه انشاء الله .

فصل (٩)

في ان وجودا لصور الطبيعية والقوى الجمالية ليست في

اطراف ونهايات للاجرام

ان الصور والقوى لا يجوز ان يختص في الجسم بعد غير منقسم منه كنقطة
اوسط بل يجب ان يكون سارية فيه اذا كانت تحمل في الجسم بما هو جسم اى في نفس
ذاته المنقسمة اذ لو كانت موجودة في حد منه غير منقسم لافى الجسم كله لزم ان
يكون لذلك الحد وجود منعدم عن وجود الجسم فلا يكون نهاية له ، هذا خلف ،

و لان من الاجسام ما ليس له حد خطى او نقطى كالكرة و اشباهها و الجسم
المستدير الفلكى لم يتمين فيه نقطة ولا خط كالتقطب والمعور ما لم يتحرك فلو كان
وجود القوة المعركة في تلك النقطة او ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود
الحركة بمرتبتين وهذا ممنوع فبقي ان وجودها ليس في امر غير منقسم

ثم انك قد علمت ان المقدار والوضع من لوازم الاجسام بل من مقوماتها كما
ذهب اليه جماعة من المعتبرين فاذا قارن الجسم امر لا يصح ان لا يوجد له المقدار
والوضع وما يجرى معهما و الا لم يكن وجوده في الجسم من حيث هو جسم بل
مع زيادة معنى غير منقسم كالايوة و امثالها ، فيجب ان يعرض للطبايع والقوى
الجمالية هذه الامور بالعرض وليست بمقارنة القوى والصور للوضع و المقدار و ما

يجرى مجريهما من الجسم كمقارنتها للسواد والحركة وما يشابههما .
اذ ليس هذه الامور حالها حال مثل المقدار و الوضع بالقياس الى الجسم
وما يقوم به فانه يرتفع بارتفاعهما الجسم و ما يقوم به و لا يرتفع بارتفاع مثل
السواد والحركة .

فلهذا لا يؤثر مثل هذه الامور في القوى و الصور و الاعراض الموجودة
في الجسم كما لا يؤثر فيه اذ لو كانت مؤثرة كان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما
يؤثر فيه .

اولا ترى انه اذا عدم المقدار او الوضع او الشكل من الجسم لم يبق الجسم
ولا القوة الموجودة فيه او المرض الموجود فيه و اذا عدم نصف المقدار عدم نصف
السواد ولا كذلك السواد مع غيره كالحركة فليس اذا عدم السواد عدم الحركة ولا
اذا عدم نصفه عدم نصفها .

تلويح عرشى

وهذا يجب ان يعلم ههنا ايضا ان الوحدة في بعض الاشياء عين الانقسام
كالعدد او عين قبول الانقسام كالزمان و المقادير فان حقيقة العدد التي بها تحصله
وقوامه هي نفس المنقسم الى الوحدات لالمرضه الانقسام اليها وحقيقة الزمان
كما سيجيء نفس الاتصال المتجدد الغير المقار و حقيقة المقدار نفس الكمية الاتصالية
التي لها قوة الانقسام و في بعض الاشياء تفاير الانقسام سواء ينافيها او يجامعها من
جهتين لا من جهة واحدة والالكان عدداً ، فالاول كالواجب الوجود و كالعقول
و كنفس جهة الوحدة والثاني كالاشياء التي لها جهة تمام وجهة نقص

فالفلك والحيوان مثلاً لكل منهما جهة جسمية بها يقبل الانقسام بالقوة او
بالعمل وهي الجهة التي بها يكون كل منهما ناقصاً وجهة نفسية او عقلية بها لا تقبل
الانقسام لا بالقوة ولا بالفعل وهي الجهة التمامية التي بها يكون تاماً فالفلك من حيث

فلكيته التي تمامه لا يصلح لان يصير فلكين اى تصير النفس ذاتين والحيوان بما هو حيوان لا يصلح لان يصير حيوانين اعنى ذاتين وانما صار جسمية كل منهما قابلة لان يصير جسمين لان بمجرد الجسمية لا يصير الشيء ذات حقيقة تامة لان وحدتها كما علمت عين قبول الكثرة وتامها عين التقصان .

ومن ههنا علم ان الجسم بما هو جسم كالجنس واما الصور الطبيعية فهي ايضا ذات حيتين حبة قبول الانقسام وجهة عدم الانقسام وهي متفاوتة بحسب غلبة احدى الجهتين على الاخرى .

فكلما كانت انزل مرتبة واشد الصاقا بالجسمية واقرب درجة الى المادة الاولى وابتعد وجودا عن وجود الفاعل الاول فهي اقبل للكثرة والانقسام وابتعد عن التمام وكلما كانت عكس هذه الاوصاف عليها اغلب فهي اقبل للوحدة واقرب الى التمام وامنع عن قبول الخرق والالتيام والحق بعالم الصور المجردة عن الابداد والاجرام وكذلك حكم الاعراض والكيفيات فان بعضها ابتعد عن الوحدة والتامة من بعض فان السواد والبياض لسا كالكرة والدائرة اذ يتصور لكل من هاتين وحدة وتامة بحسب الواقع واما فيهما فليس شيء من الوحدة والتامة الا بحسب المقايسة والاعتبار .

فالوجود من الشكل في كل جزء من اجزاء الجسم الشكل جزء منه وتمامه موجود في كلية الجسم وكلية الجسم الذي له وحدة طبيعية غير موجود في كل جزء من اجزائه وليس كذلك حال مثل السواد (١) والبياض .

١ - اقول والمراد بذلك ان مثل السواد والبياض كله مساو لجزئه في الاسم والحد بخلاف الشكل فان نصف الكرة مثلا ليس بكرة وحكنا سائر اجزائها بحدود اجزاء السواد فانها سواد ومنها ذلك ان السواد وامثاله لعدم لسوقها بالجسم تكون حالة في الجسم بما هو جسم ومن حيث ذاته المنفصلة وان الشكل مثلا ليس بهذه المثابة من اللصوق بالجسم ولهذا لا يكون الجسم بما هو جسم في كونه محله بل لا بد فيه من حوية اخرى مثل كونه معاملا بالحد الواحد الحد ومثلا فانهم . (استاصلده)

واما القوى الجسمانية فان كان لها تمام ومعنى زائد على انها قوة في الجسم فانها موجودة في كلية الجسم واما اجزائها ففي اجزاء الجسم فالنفس من حيث انها قوة في الجسم فلها اجزاء بحسب اجزائه الشريف من اجزائها في الشريف من اجزاء الجسم كالقلب و الدماغ و الحميم من اجزائها في الحميم من اجزائه كالعقب والعجز .

هذا اذا اعتبر الاجزاء المختلفة للبدن و اما اذا اعتبر اجزائه المتشابهة المقدارية فليس بازاؤها من النفس الاقوة متشابهة سارية في الجميع على نحو واحد متشابه و كانها هي السمما بالطبيعة التي عرفت بانها مبدء اول لمركة ما هي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض واما هو كلاله للطبيعة وهو الميل فان تلك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية في الاجسام ذات النفوس وهي في البسائط صورة نوعية مبدء فصل اخير و في المركبات سيما ذات النفوس ليست صورة مقومة بل حكمها حكم ساير القوى والكيفيات.

واما النفس من حيث انها امر في نفسها تامه الحقيقة مع قطع النظر عن انها قوة في الجسم او مباشرة لتحريكه او تديره فليست هي ذات تجز من هذه الحيثية ولاها اجزاء في اجزاء الجسم لانها ليست ناقصة كاجرائها او قواها التي توجد في الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقة عن المواد و من حيث لها قوة سارية فيه فهي امر منقسم بانقسامه فما اشبه حال النفس بامر مركب من مادة و صورة او حيوان متالف من بدن و نفس لانها ذات جهتين احديهما قوة سارية في البدن حكمها حكم ساير الصور الطبيعية والاخرى غير سارية فيه كالمفارقات .

فهذا حال النفوس المجردة الذوات واما غيرها فحجة الوحدة فيها ضمنية مقلوبة كالنباتات و رب حيوان كالحيات اذا جرى بتسمين توجد في كل واحد من قسميه قوة مركة حاسة زعانا مديداً كما يوجد في كل من قطعتي بعض الاشجار قوة نامية يظهر فعلها عند الغرس .

فصل (١٠)

فى الاشارة الى نحو وجود الاشياء الكاليات

قد علمت مما سبق بعض الاسباب القريبة لوجود الامور الطبيعية وهى المادة الاولى والصورة وانجر البحث فى تلافيهما الى اثبات السبب العقلى الفاعل للاجسام وستقف فيما يرد عليك من مباحث الحركات الكلية اثبات الفايات العقلية وهما سيان قاسيان لوجود الكاينات التى هى تحت السماويات فلو كان وجود هذه الاشياء على وجه يصح حصولها من ذيك السببين المفارقين فقط من غير حاجة الى سببين مفارقين لكانت سبيلها ان يبقى ويدوم ولكانت على تمامها اللابق فى اول تكونها فكان اولها عين آخرها ولكن لما كان قوامها من مادة وصورة و كانت مع ذلك متضادة المورد متفاسدة الكيفيات الاولى وكل مادة لتكونها قوة قابلة .

فان من شأنها ان يوجد لها هذه الصورة وضحا صار لكل واحد من هذه الاجسام حق و استيهال بصورته و حق و استيهال بمادته فالذى له بحق صورته ان يبقى ويدوم على الوجه الذى له والذى له بحق مادته ان يتغير ويوجد لها وجود مضاد لوجوده الذى كان لها واذا كان لا يمكن ان يوفى هذان الحقان معا فى وقت واحد ادلا يمكن ان يتصور المادة بصور متضادة فى زمان واحد .

بل نقول ان جميع صور الموحودات التى فى هذا العالم كانت فى العالم العقلى بابداع الواجب تعالى اياها كما ستعلم وقد مررت الاشارة الى وجود هذه الصور وجودا مفارقا و كان وجود الفاعل الاول يقتضى تكميل المادة بوجودها فى هذا العالم لانه من التوابع المتاخرة على سبيل الفيض و كان ايجادها فى المادة على سبيل الابداع مستحيلا اذ هى غير متاتية بل متعصبة لوجود صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة فقدد بلطف حكمته حركة دورية و زمانا غير منبت ومادة مستحيلة من صورة الى صورة ولزم ضرورة ان يوفى هذه الى مدة و ذا الى مدة فيوجد هذه و يبقى مدة ما

محمولة الوجود

ثم يتلف ويوجد ضدها ثم يبقى ذلك مدة ثم يفتى وهكذا فانه ليس وجود واحد
الضدين اولى من وجود الآخر ولا بقاءه اولى من بقاء الآخر فلكل منهما قسط من
الوجود والبقاء .

وايضا لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل منهما حق عند الآخر ويكون
عنده شيء ما لغيره وعند غيره شيء ما له فبند كل منهما حق ما ينبغي ان يصير الى
صاحبه فالعدل في هذا ان تؤخذ مادته فتعطى لذلك و لذا ان تؤخذ مادته فتعطى
لهذا و تتعاقب المادة بينهما فلاحل الحاجة الى توفية العدل في هذه الموجودات
لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد دائما على انه واحد بالشخص كما قيل مرأ :

از آن سرد آمد، این کاخ دل آویز . که چون جا گرم کردی گویدت خبر

فجعل بقاء الدهر على انه واحد بالنوع وهكذا بقاء المادة الاولى والحركة
الاولى والزمان الذي بها وجود هذا العالم فان لكل منها وحدة كوحدة الجنس وكل
باقى بالمعنى لا بالعدد فيحتاج في ان يوجد الى اشخاص بمداشخاص فيوجد اشخاص ذلك النوع
مدة ثم يتلف ويقوم مقامها اشخاص اخر منه فيبقى مدة ثم يتلف ويقوم مقام الاشخاص السالفة
اشخاص آخر ايضا من ذلك النوع وعلى هذا المثال الى ما شاء الله و اراد .

فصل (١١)

في الاشارة الى الصور الاول وما بعدها والى نحو بقاء الفاسدات

منها ان من الصور ما هي اسطقسات .

وعنها ما هي كائنة عن اختلاطها فمن هذه ما هي عن اختلاط اكثر تر كيبا .

ومنها ما هي اختلاط اقل تر كيبا .

واما الاسطقسات فان المضاد المتلف لكل واحد منها هو من خارجه فقط اذ

كان لاضده في جملة جسميته و اما الكائن عن امتزاج اقل تر كيبا فان المضادات

التي فيه يسيرة وقواها منكسرة ضعيفة فلذلك صار المضاد المفسد له في ذاته ضعيفا قليل التأثير لا يتلفه إلا المفسد من خارج فصار المفسد له أيضا من خارج وما هو كائن عن امتزاج بعد امتزاج ومن اختلاط أكثر تركيبا فبكثرة المتضادات فيه وتراكيبها يكون تضاد المختلطات فيه أظهر وأقوى المتضادات فيه قوية .

وأيضا لما كان حصولها من اجزاء وابعاض غير متشابهة لم يمنع أن يكون منها تضاد وتنافس فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه ومن داخله وما كان من الكائنات يتلفه المضاد من خارج فانه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائما مثل الماء و الصجارة فان هذين وما جانسهما اما يتحللان من الخارجيات فقط و اما غيرها من النبات والحيوان فانها تتحلل من اشياء متضادة لها من داخل و اشياء مضادة لها من خارج .

فلذلك ان كان شيء من هذه يملق عناية الله بان يبقى صورته مدة ما اعطاه قوة تخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائما ويكون ذلك شيئا يقوم مقام ما يتحلل و لا يمكن الا بان ينجذب الى جسمه جسم آخر يتصل به فيخلع عن ذلك الجسم صورته التي كانت له ويكتسب صورة هذا الجسم بعينه فجعلت في هذه الاحسام لصورها قوى اخرى هي العادية وما يخدمها ويحبها حتى صار كل جسم من هذه الاحسام يحتب الى نفسه شيئا ما مضاد له فيسلخ هذه تلك الضديق ويقبله بذاته ويكسوه الصورة التي هو منبلس بها الى ان يتفقد هذه القوة منه في طول المدة فيتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن للقوة الحاضرة ان يرصمته فيتلف .

فبهذا الوجه ينحفظ الاجسام من المتلف الداخل و اما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبالآلات جعلت بعضها فيه كقوة الشو في السات يهرج الاوراق للمياة عن الحر والبرد المفسدين من خارج و كقوة الحركة الارادية في الحيوان وبعضها من خارج جسمه متملا كان او غير متصل اما المتصل فكالاوراق للنبات وكالشعور والمخالب والانتعار والاباب للحيوانات ، واما المنعصل فكاللبس قوالات الحروب للامسان

وكالبيوت والمساكن للحيوان .

ثم اذا كانت العناية متعلقة ببقاء مالا يبقى الا بالنوع لا بالعدد لما علمت فاحتيج في ان يقوم مقام ما تلف من الاشخاص اشخاص اخرى يدوم بها الواحد النوعي الى قوة اخرى تخلف مادة متصلة من مادة الشخص السابق يحدث فيها صورة غير الصورة السابقة بالمدد لينحفظ بها وبامثالها النوع يقال لها القوة المولدة و لها ايضا حوادم ومعينات ليس هذه مقام تفاسيلها وموعد مباحثها عن ذي قبل اشاء الله الحكيم

الفن الخامس

في ان نمو وجود الاجسام الطبيعية ليس الا على سبيل التجدد و الانقضاء و الحدوث الاستمراري من غير دوام ولا بقاء و كانا قد احكمنا بنبان هذا المطلب و اوضحنا برهانه وسهنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام حيث تكلمنا في فصول المرحلة الرابعة التي في مباحث القوة والفعل واحكامهما واحكام الحركة والسكون و نمو وجود الطبيعة التي هي العلة القريبة للحركة سيما المصل الممنون بالحكمة الشرقية في فصل كيفية ربط المنفرد بالثابت و فصل اثبات الحركة في الجوهر و المذهب عن الاشداد الجوهرى في الجواهر المادية لكننا نريد ان نذكر ههنا نمطاً آخر من الكلام ما فيه زيادة توضيح وتأكيّد لهذا المرام اذ به عناية عن ما ارتكر في اذهان الجماهير وحيد عن المشهور عند الناس من ان الفلسفة كانها توجب القول بقدوم الاجسام سيما الافلاك والكواكب و كليات العاصر

فلاجل ذلك اسأوا الظن باعظم الحكماء السابقين فنسوا اليهم القول بتسرد الافلاك وسحورها ، نعم هذا الطعن يتوجه الى متأخريهم لتصوير اظواهرهم وعدم مفاصدايرهم وخواطرهم كل الصفاء .

فالذي وصل اليه من مآثورات كلامهم خلافا لما اشتهر عند المتأخرين من انهم قد قدم العلم و تسرد الافلاك كما ستطلع عليه من اقوالهم سذكرها في هذه

فصل (١)

فيه لامعة عرشية

قد لوحنا لك فيما سلف من الكلام ان ادارة الافلاك و تسيير الكواكب و جريان العالم على ما هو به انما الفرض به ان يكون العالم كله خيراً وسعادته وان اصل الابداع والايجاد جود البارئ ورحمته وايصال كل شيء الى كماله ومنتهاه وتحريكه الى غايته و مناه و ابلاغ السافل الى العالى وتصور كل مادة بصورتها اللائقة بها و تصويرها افضل ما يتصور فى حقها .

فكما ان بلوغ المنحرك الطبيعى الى حيزه سكونه و كذا بلوغ الطبيعة الى القوة التساوية غايتها، فكذا بلوغ النفس الى درجة العقل سكونها وهو نهاية النفس كما ان البارئ نهاية العقل وما دونه فمنذ ذلك الى الابد الدائمة والعلماينة النامة والخير العظمى وهذا هو الفرض الاقصى فى بناء العالم وتحريك السموات وتسيير الكواكب والاجرام و سائر الاستعالات و الانقلابات وفى انزال الملائكة والرسل عليهم السلام من السماء بالكتب و الوحي والاباء اعنى ان الفرض كله ان يصير العالم كله خيراً فيزول منه الشر والنقص ويعود الى ما بهد منه فيصير لاحقاً آخره باوله وعاطفاً نهاية دوره بمبدئه فيتم الحكمة وتكمل الخلقة ويرتفع عالم الكون والفساد ويبطل الدنيا ويقوم القيمة الكبرى و ينمحق الشر واهله وينقرض الكفر وحزبه و يبطل الباطل و يحق الحق بكلماته، فهذا هو الفرض الاقصى والمعرفة العظمى .

فظهر من هذا البيان ان الاجسام وطبايعها وقواها كلها عرضة للتدور والفناء ولاحظ لها من الديمومة والبقاء فاحفظ هذا السر المخزون والعلم المكنون الذى لا يسه الا المطهرون .

سر آخر

في تلاشي عالم الطبيعة ودثوره وفنائه

اباسل اللذات الحسية والانوار والالوان المبتهجة و الروايح والطموم اللذيذة
والاصوات المطربة كلها الموجودة في الطبيعة من افاضة النفس عليها باذن الله سبحانه
فاليها مساقها ومعادها .

و لاجل ذلك ترى نفوسنا يترشح تلك الصور من موادها اليها بقواها الحسية
ويتصرف فيها كيف يشاء بقوتها المنصرفة والمنشغلة فكل ما في الطبيعة فهي في النفس
تنزلت اليها غير ان الطبيعة شوشنها وكدرتها لما ما زجتها واختلطت بها اذ كانت دونها
في الرتبة (١) .

و قد مر بيان ان الوجود الجسماني ممزوج بالاعدام ومختلط ليه بالقصور و
صفاء بالكدر فسميت تلك الشوائب المكدره شرا وبالا لما كانت معوقة للخيرات
وحصلت من ذلك الاشياء المتضادة المتخالفة بعضها لبعض من الضرور و النقايس و
الافات و المعين وسائر ما يوجد في هذا العالم الطبيعي و هو بجملته عالم الكون و
الفناء وعالم التضاد سواء كان على نعت الاتصال كعالم الافلاك او على نعت الاتصال
الاتصكاكي كعالم الاسطقسات و المركبات و كل كمال ولذة في هذا العالم فاصله
في عالم آخر وهو هناك على وجه اتم واقوى واشد واعلى والنواصي .

و كيف يتوهم منوهم ان اللذات و الخيرات موجودة في المحل الناقص
ومعدومة في المحل الفاضل واذا كان الامر كما وصفناه فكل شيء يعود الى اصله و كل
ناقص ينوجه و يرجع الى كماله و كل سعيد ينقلب الى اعله مسروراً و كل شقي
ينعذب مدة بشقائه ويتبدل عليه جلوده فضجا بعد فضج حتى يصعد الى دار السعير او
يهوى الى مقره في السعير و قاما من طغي و آثار الحيوة الدنيا فان السعير هو الماوى
واما من خاف مقامه به ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى .

١ - بمعنى لما كانت رتبة الطبيعة ادون و انزل من رتبة النفس لانها نازلة منها فلهـ
يمكن لها الصفاء في الوجود فكانت كدره ومكدره .
(اسماهلره)

سر آخر

قد اكشف لك مما شهدنا عليك بياته واوضحنا برهانه ان الطبيعة الجسمانية فلكية كانت او عنصرية مما يتلاشى ويضمحل شيئاً فشيئاً ولو نظرت الى احوال نفسك وكل ذى نفس ظهر لك ان شأن ما يتصرف فيه النفس من الطابع والقوى والاجرام ان تذوب وتذبل ويتحلل ذاتها وصفاتها على التدرج في خدمة النفس وطاعة الامر الاعلى .

و هكذا شأن كل سافل بالنسبة الى العالى ودأب كل فرع بالنظر الى اصله وكل معلول بالقياس الى علته .

ثم لو تأملت قليلاً لوحدت ان النفس التي وقفت لها ادنى ارتفاع من مقام الطبيعة ودرجة المحس فهي غير راضية في الكون مع الطبيعة ولا مشتاقة في الرجوع اليها لانها مجبولة في محبة البقاء والتفاخر على اتم الحالات ولولم يكن ذلك مقنضى غريزة كل نفس لما كانت كل واحدة من النفوس البحرية بل الحيوانية يشتهي ان يكون امير نوعه وسلطان بلده ورئيس اهله

وهذا شيء مركوز في جيلة كل ذى نفس اعنى الارتقاء الى مرتبة العقل و اشتياقها اليه اكثر من اشتياقها الى مرتبة المحس و الطبيعة و ساير الاشياء الدنية و الشهوات المحسية ان لم يحققها عائق ولم يحررها مخرج عن فطرتها الاصلية الى فطرة الطبيعة ومادونها .

فاذا كانت النفس سليمة الفطرة غير مريضة كان شوقها الى ما فوقها اذ كانت معالي الامور اشبه اليها كما ان سفاسفها وتقايصها اشبه بالطبيعة فالنفس اذن مجتهدة دائماً في طلب البقاء كرامة من التجدد و الزوال والبقاء كما علمت ليس من صفات الطبيعة وهو من صفات العقل .

فبهذا الاحتماد الفريزى اذا وصلت الى مرادها و هو مقام العقل تخلت عن الطبيعة واتحدت بالعقل

و قد علمت ايضا فيما مضى صحة اتحاد النفس بالعقل وليس ان النفس اذا انفصلت عن الطبيعة بقيت للطبيعة هوية متصلة عن هوية النفس لان هذا من سحيق القول كما مربياته غير مرة . فادرا تصحلت النفس عن مقام الطبيعة بطلت الطبيعة ودثرت ، لان قيامها بالنفس كما ان قوام النفس بالعقل و قوام الكل بالحق والقيوم والاحل ان قوام الطبيعة بالنفس وكانها كانت تحس بالمعنا والاضمحلال دون النفس صارت جذابة للنفس اليها ومنروقة في عينها حائلة بينها وبين تقدمها وطهارتها واتصالها بالعقل معافاة ان يبطل ويضمحل .

وهذا ايضا لحكمة و مصلحة من الله في اشتغال النفس برهة من الزمان لتدبير عالم الطبيعة الى ان يقضى الله امراً كان مفعولاً ، فاذن قد ثبت بالبرهان المأخوذ من العلة الفائية ان جميع عالم الطبيعة دائرها لك

وهم وكعلم

ولك ان تقول: ثم وجب الدثور والماء للطبيعة وكيف لا يلتحق بمنزلة النفس كما يلتحق النفس بمنزلة العقل؟ قلت : قد علمت ذلك فيما سبق واما البيان اللمى لذلك فهو ان النفس حيث كانت ذات جهش لانها من جهة ذاتها كانها جوهر عقلي ثابت بالقوة و من جهة تعلقها بالطبيعة و سببها اليها جوهر متجدد غير ثابت وهاتان الجهتان مما يشبه ان يكون احديهما مقومة للنفس داخلية في قوامها لانها الحصة العالية والاخرى لاحقة لذاتها وهي الحصة السافلة المضافة الى امر متحدد

فاذا سقطت عنها هذه الاضافات رجعت الى منصفها الاصلي وحيزها العقلي واما الطبيعة وبر. سارية في اقطار الهاوية نائية عن عالم البقاء و النور متخلصة الى محل التجدد و الدثور فهي لاهية عن الامور العقلية غير عارضة بها ولا مشتاقة اليها فلا يمكنها اللحوق بعالم البقاء و بما فيها من الجهة العقلية النوعية فحكمها حكم ساير المعاني النوعية .

و الكلبيات الطبيعية لا وجود لها استقلالاً إلا بما يقومها وجوداً ويحصلها شخصاً
فهي أيضاً جسمانية الكون و كل جسماني الكون فهو منجدد الوجود لابقاء له ولائحات
فيه فالطبيعة لا شعور لها بذاتها ولا بغيرها فلا شوق لها إلى عالم العقل فلا يدوم وأيضاً
لا يمكن بقاؤها إلا بالنفس كاملاً .

وقد علمت أن النفس لا تدوم فيها و معها بل يرتقى عنها و تغلبها لأنها معنة
وعذاب لها و إنما اهبطت النفس إليها و بليت بها لعصيان وخصان اغترافها في النشأة
الأولى وخطيئة صدرت عنها في مبدء الوجود و أول الولادة فاستوجب الوقوع في
موضع البلية و المعنة حتى يزول عنها التقايص و العيوب و درن الذنوب و وسخ
الجرائم فتخرج عند ذلك عن السجن الطبيعي

ثم إن مكان البلية لا يبقى عند خروج المذنب من ذنبه كما أن السجن إذا خرج
عنه المسجون لم يبق له بيت مغلق بابه و لا أيضاً حاجة إلى السجن بعد خروج
المسجون .

و إليه الإشارة بقول الصادق عليه وآله السلام: لا يقوم الساعة و على وجه الأرض
من يقول الله الله فلدلت و جب في الحكمة الإلهية والسنة الواحشية ذوال الطبيعة وتلاشيها
و دثورها و اصمغلالها

فغبت بالبرهان السريع أن ذهاب الطبيعة و دثور الاجسام امر ممكن واجب
في الحكمة و أن الطبيعة سواء كانت سماوية أو أرضية إذا استعصمت و ذهبت تحلت
النفس و لخراب البيت (البدن خ ل) ارتحلت كما قال سبحانه و إذا السماء انشقت و اذنت
لربها و حققت و إذا الأرض مدت و اقلت ما فيها و تمحلت .

فإن اشتاق السماء إشارة إلى ذهاب طبيعتها عند ما رجعت نفسها إلى بارئها
و ادنت داعيها وهو معاد قوله تعالى: «يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية
مرضية فادخلي في عادي و ادخلي جنتي» .

فصل (٢)

في البات ان كل متحرك جسما كان او طبيعة او نفسا سيؤول

الى فناء بل كل شيء هالك الا وجهه كما نعلق

به القرآن و يظنه البرهان

و اعلم ان الباري جل ذكره فاعل كل شيء و قد مر في مباحث العلل و
المطلوبات و احكامها ان الفاية الذاتية لكل شيء يرجع الى فاعله بوجوده صحيحة
قوية لا حاجة الى اعادتها ههنا لحصول الفناء عنها بالرجوع الى ما هناك لمن كان له
قلب متوقد .

وبالجملة انه جل مجده خير من بعض لاشرفه اصلا و وجوده صرف لا يشوبه عدم
و كل ما يكون خيرا محضا و وجودا بحثا يطلبه وينترب اليه كل شيء طبعا و ارادة او
يطلب ما يطلبه و ينترب الى ما ينترب اليه طبعا و ارادة .

وهذا امر مركوز في جبلة العالم و جبرياته و كلياته و محسوساته و معقولاته
وارضيته و سماوياته و مركباته و مسوطاته كما قال سبحانه : « و لله يسجد من في
السموات و الارض طوعا و كرها و ظلالهم » و قوله : « و ان من شيء الا يسبح بحمده »
و من تصفح احزاء العالم لم يجد موجوداً الا وله توجه غريزي او حركة جبلية الى
ما هو اعلى منه طلباً للبقاء الادوم و الشرف الاقروم و تحلصا عن الوجود الانقاص المشوب
بالعدم و الفساد وهكذا .

فما من موجود الا وله عشق و شوق غريزي الى ماورائه و هذا المعنى في بعض
الاشياء معلوم بالضرورة و في بعضها مشهود بالحس و في بعضها مكشوف بالبرهان و
في الكل متيقن بالاستقراء و التنبع مع الحس الصحيح فضلا عن البرهان المشار
اليه من ان الوجود خير من بعض مؤثر لذاته و ما ذكر ايضا فيما سلف من ان العالي
لا يفعل شيئا لاجل السافل بل لاجل ذاته كالباري اولا لاجل ما هو اشرف من ذاته كما هو

حتى ان النار لا يحرق شيئا كالخشب مثلا لاجل ان يحترق المادة وكذا الماء لا يرطب شيئا كالشوب لاجل ان يتبل بل لاجل ان يكمل كل منهما ذاته ويعاقل على جوهره و طبعه .

وكذا النفس لا يدبر البدن لان ينسلخ حال البدن و يعتدل مزاجه و يستقيم نظام اجرائه بل لان يبلغ الى كماله او يصل الى غايتها و ينال همتها و شهوتها فكل موجود سافل له طريق الى كماله العالي يسلكه طبعه او ارادة و كل من تصور في حقه نوع من الكمال فلا معالة يتوجه اليه و يطلبه او يشغى اليه طلبا طبيعيا او شوقا نفسانيا .

وهذا الطلب والشوق المر كوزان في جيلة الالقاء لو لم يكن لهما غاية ذاتية ونهاية ضرورية لازمة لكان ارتكازه في الجيلة والفرصة عبثا وباطلا وهباء ومطلاولا باطل في الوجود ولا تنطبق في الطبيعة .

فقد علم ان لكل سافل قوة امكان الوصول الى ما هو اعلى منه .

وهذا الامكان اما ذاتي بقط كما في المبدعات واما السعداء كما في المكونات ففي الابداعات اذ قد ثبت الامكان و وجد المقننى ورفع المانع والقاسر حصل المقصود والغاية والمانع والقاسر لا يوجدان في المفارقات لعدم التضاد والتزاحم كما في عالم الحركات فالوصول متحقق ابدأ .

واما في هذا العالم فالقواسر والغرور وان كانت موجودة الا انها ليست دائمية ولا اكثرية لانها من الاسباب الاتفاقية لامن الاسباب الفاتية للاشياء وقد برهن في مباحث الملة والمعلول ان الملل الاتفاقية اقلية الوجود لاتدوم ومع قلنها وانقطاعها لا يوجد الا في غير الملكيات .

واما فيها فالطبايع الاثيرية على مقتضى حالها من الفوز بمقاماتها اللابئة فلها الوصول الدائم الى معاشيقها العقلية من جهة نفوسها الكلية ولها ايضا في كل آن وصول تدريجي الى مقصودها من جهة نفوسها الجزئية .

واعلم ان الغاية للطبيعة الجزئية اولاً بالذات طبيعة حروية اخرى وهكذا الى ما شاء الله والغاية هي الطبيعة الكلية طبيعة عقلية اخرى فوقها بالعلية والشرف .

فاذا قرر هذا فنقول : ان لكل طبيعة حية فلكية او عنصرية طبيعة اخرى في العالم الالهي وهي المثل الالهي والصور المعادقة وهي صورها في علم الله و كانها هي التي سماها افلاطون وشيخته بالمثل النورية وهي حقايق مناصلة نسبتها الى هذه الصور الحسية الدائرة نسبة الاصل الى المثال والشبح وانما هي تكون اصول هذه الاشباح الكائنة المتجددة لانها فاعلها وغايتها وصورتها ايضا بوجه لان تلك الاصول الاعلون هي عقليات بالعمل وهذه لا يخلو عن القوة والامكان

وهذه بحسب وجودها الكوني سالكة نسوها مشنقة اليها فهي من حيث جزئيتها وتشخصها الزماني الاتصالي تال منها شيئا فشيئا على التالي حسب توارد الاستعدادات الزمانية فيحصل صورها على موادها حصولا بعد حصول على التدريج وذلك لان لكل صورة مفارقة شئوا وجبات وجودها وحيثيات لا يحيط بها الا الله

واما بحسب وجودها العقلي فهي واصلة اليها منعدة بها اتعادي الغاية بدايتها عند بلوغ النهاية وتمام الحركة وامانلك العقليات والمثل النورية والعلوم الالهيات فهي ابدأ متصلة بفاعلها وغايتها ملاحظة لجمال بارئها مستفرقة في بحر اللاهوتية مطبوسة في نور الاحدية القيومية بحيث لم يرجع الى ذاتها طرفة عين لان الامكان هناك لا يفارق الوجوب والقوة لا يباين الفعلية والتقص لا يخلو عن التام

فهي ابدأ مستهلكة الذوات في ذات الحبيب الاول لا هرق بينهم وبين حبيبهم كما ورد في الحديث القدسي ولا محال لهم في الانانية والغيرية .

واما ابليس وجنوده وهم اصحاب الاوهام والاحتجابات فليسوا منهم ولا من طبقهم والالما وقع منهم الافتحار والانانية والاياء عن السجود لان لكل من العالين سجد وركوع وخضوع ا

وهم وإزالة

وليس لأحد أن ينكر وجود المشق الرباني والمحببة الإلهية في هذه الصور المفارقة لما بينا أن محبة العالي مر كوزة في جبلة السافل (١) دلالة أن يقول المحبة لا توجب الوصول والالما وجد في العالم محب مهجود و لو سلم الوصول فربما كان المطلوب نيل التشبه بالمشوق أو القرب منه لا الوسلة والاتحاد .

لأنا نقول: أن كل حيل أو شوق جبلي مر كوزة في قوة ذات الشيء فمعنى ارتكازه فيها هو أن يمكن لها بحسبه حصول ما يميل و يشاق إلى أذا خلى وطبعه إلا لما منع خارج عن هوية ذات الشيء

ثم إن التخلف عن مقتضى ذات الشيء لمانع والحرمان عنه لا يكون إلا في عالم الاتفاقات والاضداد وذلك أيضا يوجد في بعض أشخاص النوع المعوقة عما يقصده بحسب فطرتها الأولى من جهة خصوص هوياتها الجبرية على سبيل الشفوذ لا من جهة طباعها النوعية فانها أيضا منتهية إلى غاياتها وأما ما ارتفع عن الكون فكل منه على مقتضى ما فطر عليه من غير تخلف عما يهيمه ويطلبه .

وإذا ثبت هذا نقول القائل: يجوز أن يكون المطلوب أمرا نسبيا كالتشبه أو القرب من المطلوب، مدفوع بأن هذه الأمور إن أريد بها نفس المعاني الإضافية فليس من المطالب الصحيحة أدلا وجود لها استقلالاً سيما في الذات العالية وكذا إن أريد بها أمر عرضي لأن العرضي أخس رتبة من أن يكون غاية ذاتية لأمر جوهرى فإن غاية الشيء ومطلوبه يجب أن يكون أعلى وأشرف منه .

والجواهر أي جوهر كل أشرف من العرض فلو كان كذلك لزم كون شيء واحد

١ - فإن الوجود الفاضل من العالي على السافل عين المحبة و المعنى من السافل

للعالي فإنه أدراك حسن العالي وجماله ولفاقيل لولا عبق العالي لا عظم السافل، فتأمل .

(إسماعيل به)

شريعاً وخسيساً معاً من جهة واحدة كما لا يخفى .

ثم لو تكلف متكلف يجوز ان يكون الغاية المطلوبة كون ذلك الجوهر معاملاً لتلك الصفة المرضية الكمالية

قلنا : ذلك على تقدير صحته لا يضرنا لان الكلام عائد اليه في انه مع كونه على تلك الصفة فهو اما على غاية الخير والتمام التي لا اتم ولا اشرف منه او يكون فوقه كمال اتم خيرية واشرف وجوداً واعلى رتبة .

فعلى الاول يلزم المطلوب وعلى الثاني يتحقق له غاية اخرى تقتضى ذلك الشيء بحسب جبلته طلبه والالتجاء اليه لئلا يضر من انه ما من موجود سوى الواجب القيوم جل ذكره الا انه غاية مطلوبة فوقه والكلام جار ايضاً في غاية غايته وهكذا الى ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى غاية قصوى لا غاية فوقها وهو الباري غاية الكل وفاعل الكل جل سبحانه فهو الواحد القهار
فثبت و تحقق انه لا قديم سواء واليه يرجع الامر كله سبحانه الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون .

حكمة مشرقية

كل هوية سواء كانت واجبة او ممكنة فلا بد = لها من لوازم عقلية وفروقات هي معاليه كالشيئية والمطلومية والموجودية و خصوصاً الهوية التي اصل الهويات و مسع كل انية وجود و منشأ كل مفهوم ومية فاذا الذات الالهية لها اشعة وانوار واضواء وآثار كيف والوجود كله من شروق نوره و لعمان ظهوره و تلك الاضواء والابوار سماها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعالة و المشاؤون وهم اصحاب المعلم الاول سموها بالصور العلمية القائمة بذاته تعالى والاغلاطونيون و شعبهم بالمثل النورية و الصور الالهية و جمهور المكلمين بالصفات القديمة و

المعتزلة بالاحوال و الصوفية بالاسماء او بالاعيان الثابتة (١) و لكل وجهة هو موليها .

وتلك الاشعة كيف تفارق اصلها و منبعها و لو قارفته وجودالم يكن اشعة و مثال هذا فى الشاهد اشعة شمس عالم المصنوع والله المثل الاعلى فى السموات الا ان بين الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء ناطقة فعالة واشعة شمس الحس انوار لغبرها لانذاتها ولهذا انها غير احياء ولافاعلة .
وايضا تلك الصور الالهية لها اتصال عقلى لمبدئها وغايتها بخلاف هذه الاشعة فان لها نسبة وضعية بالشمس فابن هذا من تلك ٢ .

فصل (٣)

فى ان القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الانبياء
عليهم السلام والحكماء

اعلم ان ما ذكرناه و اوضحناه سابقا و لاحقا من حدوث العالم بجميعه من السموات وما فيها والارضيات ومأممها هو بعينه مذهب اهل الحق من كل قوم من اهل الملل والغرايع الحققة و جميع السلاك الالهية الماضية و اللاحقة لان قاطبة اهل الحق و الموحدين فى كل دهر و زمان لهم دين واحد و مسلك واحد فى اركان العقيدة واصول الدين واحوال المبدء والمعاد ورجوع الكل اليه سبحانه
اولا ترى ان اديان الانبياء كلهم و الاولياء صلوات الله عليهم و رحمته و اتباعوا احد لا خلاف يتقل منهم وينهم فى شىء من اصول المعارف و احوال المبدء و المعاد .

و من لم يكن دينه دين الانبياء عليهم السلام فليس من الحكمة فى شىء و

١ - و الا فقد لزم ان كانت السورة عنه ان يكون متفردا عن السورة التى عنه

فيكون هو سورة وقد بينا انه قيل الايداع اما هو قط . (اسماعيليه)

لا يمد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفة الحقائق والحكمة من اعظم المواهب
و المنح الالهية و اشرف الذخاير و السعادات للنفس الانسانية و بها قيام العالم العلوى
وابنهائات جميع الموجودات

و من اعظم البلايا والرزية الاعراض عنها والبصود لها كما قال تعالى و
من اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا و نعمره يوم القيمة اعمى ، الية ، و
قوله و كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ، و قد ران على قلوبهم ما كانوا
يكسبون .

واعلم ان الثان با عظم الحكماء و اساطيسهم حسبا وجدنا من كلماتهم و
آثارهم وقد اتفقت افاضل كل عصر وزمان على فضلهم و تقدمهم و شهدت امثال كل
طائفة بزهدهم و صفاء ضمائرهم و اخلاصهم عن الحس و تجردهم عن الدنيا و رجوعهم
الى المادى و تشبههم بالمادى و تخلقهم باخلاق البارى اثم منفقون على اعتقاد
حدوث العالم بجميع جواهره و امراضه و ادلاكه و املاكه و بساطه و مر كباته الا
ان هذه المسئلة لغاية غموضها لم يكن لغير هم من الباحثين و الناظرين فى كتبهم
تحقيقها و فهمها على وجه سلم عن الناقض و الانحراف عن القواعد العقلية
و لعمري ان امسابة الحق فى هذه المسئلة و امثالها مع التزام القواعد الحكمية
و المحافظة على توحيد البارى و تقدسه و وصمة النير و النكر من قصوى مراتب القوة
النظرية المجاورة للقوة القدسية .

وفعن نريد ان نذكر فى هذا الموضع جملة من اقوال جماعة من الحكماء
الاولى دالة على انهم قد اسابوا الحق فى هذه المسئلة شاهدة بانهم وافقوا اهل السفارة
الالهية فى حدوث العالم و حدوثه .

واعلم ان اساطين الحكمة المعتمدة عند طائفة ثمانية ثلثة من الملطيين نالس -
و انكسيماس و اغاثاديمون و من اليونانيين خصة انباذ قلس و فيثاغورث و سقراط
و افلاطن و ارسطاطاليس قدس الله نفوسهم و اشر كنا الله فى صالح دعائهم و بر كنهم

فلقد اشرقت انوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت علوم الربوبية في القلوب لسببهم
وكل هؤلاء كانوا حكماء زهاداً عباداً متألين معرضين عن الدنيا مقبلين الى
الآخرة هؤلاء يسمون بالحكمة المطلقة ثم لم يسم احد بعد هؤلاء حكماً بل كل
واحد منهم ينسب الى صناعة من الصاعات او سيرة من السير مثل بقراط الطبيب
واوميرس الشاعر وارشميدس المهندس وديمقراطيس الطبيعي ويوداسف المعجم
ولكل من هؤلاء الحصة كلام كثير من انواع العلوم .

فنحن نذكر ما وصل اليها في حدوث العالم الجسماني من كلمات هذه الاساطين
الخمسة اليونانيين والثلاثة من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم الذين كانوا
بعدهم في الرتبة وذلك لان هؤلاء الثمانية الاعلون بمنزلة الاسول والمبادئ والاباء
وغيرهم كالعمال لهم، وذلك لانهم كانوا مقبسين نورا للحكمة من مشكاة النبوة ولا خلاف
لاحد منهم في اصول المعارف .

وكلام هؤلاء في الفلسفة يدور على وحدانية الباري واحاطة علمه بالاشياء كيف هو
كيفية صدور الموجودات وتكوين العالم منه وان المبادئ الاول ماهي وكيف هي وان
المعادما هو وكيف هو بقاء النفس يوم القيمة واسما نفعاً القول بقدم العالم بهمهم لاجل
تعريف الحكمة والعدل عن سيرتهم وقلة التدبر في كلامهم وقصور الفهم عن نيل
مرادهم فمنهم ثالث الملطي وهو اول من تفلسف بمطلبه بعد ما قدم اليها من مصر و
هو شيخ كبير نضر حكيمته .

قال : ان للعالم مبدعاً لا يدرك صفته العقول من جهة هوئيه وانما يدرك من
جهة آثاره وابداعه وتكوينه الاشياء .

ثم قال : ان القول الذي لامر دله هو ان المبدع كان ولا شيء مبدع فابعد
الذي ابداع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان هو
فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهة حتى يكون هو والصورة او حيث شئت حتى يكون
هو ذو صورة والوحدة الخالصة ينافي هذين الوجهين والابداع تأييس ماليش بغيره

واذا كان هو مؤسس الايات فالأيسر لامن شيء متقدم ومؤسس الاشياء لا يحتاج ان يكون عنده صورة الايس (١) بالايسية .

قال: لكنه عنده العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعث منه كل صورة موجودة في العالم على المثال في العنصر الاول وهو محل الصور و منبع الموجودات وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وهي ذات العنصر صورة ومثال عنه انتهى .

اقول: كلام هذا المفسوف مما يستفاد منه اشياء شريفة

منها انه تعالى كلن ولا شيء معه و سيكون ولا شيء معه ولا يبقى معه كما في قوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ومنها ان الاثر الصادق عنه تعالى وجود الاشياء وايسنها لامبيتها وعلم من قوله هو مؤسس الايات ان الوجود الممكن مجعول منه حملا بسيطا وقد علمت انشاء كثير من المقاصد التي منها حدوث الطبايع عليه .

ومنها ان العالم العقلي بكنه جوهر واحد نشأ من الواجب بجهة واحدة ومع وحدته فيه صور جميع الاشياء وهو المبرر عنه في لسان الفلسفة بالعنصر الاول و في لسان الشريعة بالمعلم الاعلى الى غير ذلك من الموائد التي لو ذكرنا ها لطال الكلام .

ومن العجب انه نقل عنه ان اصل الموجودات الماء ، قال: الماء قابل كل صورة ومنه ابدعت الجواهر كلها من السماء والارض ولا يبعد ان يكون المراد به الوجود الانبساطي المبرر عنه في اصطلاحات الصوفية بالنفس الرحمانى المناسب لقوله تعالى وكان مرثه على الماء .

١ - هذا القياس صحيح من الكل الذي ليس له وجود سوى وجود الاحاد كما نحن فيه

فان مجزوع المراتب وجوده من الوجودات المعادلات واماني الكل الذي له وجود سوى

(امما هلده)

وجود الاحاد هذا القياس فيه باطل فاسد ، فانهم .

ومن هؤلاء الاعاظم انكساغورس الملطي رايه في الوجدانية مثل راي تاليس الان في كلامه رموزا و تجوزات يتوهم ان فيه تجسيم الاله ، تعالى الحق عن ذلك علوا كبيرا ، مثل ما حكى انه قال ان الحق الاول ساكن غير متحرك والسكون في عرفهم عبارة عن الوجوب الذاتي وربما يطلق عندهم بمعنى عدم التفتت العالي الى السافل اذا كان مفادقا معضا والمركة عبارة عن الفاعلية اي الاجداد التدرجى او عن الوجود بعد العدم .

و حكى عنه فرغوريوس انه قال اصل الاشياء جسم واحد موضوع للكل لانهاية له ومنه يخرج جميع الاجسام والقوى الجسمانية .

اقول : لعله اراد بالجسم الاول الموحود الاول و عبر عنه بالجسم لانه فاعله ومقومه ومصوره ولا يبعد ان يكون عنى به الهيولى الاولى المتقومة ذاتها من الجوهر الامتدادى مطلقا وهي المبدء القابلى للكائنات وفيها القوة الغير المنتهية للانفعال حسبما يكتسبها من الفاعل الاول الغير المنتهى فى الفعل .

و حكى عنه ان الاشياء كانت ساكنة ثم ان العقل رتبها ترتيبا على احسن نظام فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط ثم من متحرك ومن ساكن ومن مستقيم الحركة ومن دائرية ومن افلاك متحركة على الدوران ومن عناصر متحركة على الاسنقامة و هى كلها بهذا الترتيب مظهرات لما فى الجسم الاول من الموجودات و يحكى عنه ان المرتب هو الطبيعة وربما يقول المرتب هو البارى .

اقول : قد علم من الاسول التى اسلفنا ذكرها وجه صحة ما ذكره فتدبر كى تدرك خوره ، ومعنى قوله ان الاعياء كانت ساكنة انها كانت لها كينونة عقلية قبل هذه الاكوان الطبيعية .

ومن هؤلاء انكسيمانس الملطي المعروف بالحكمة المذكور بالخبر كان يقول ان هذا العالم يدثر ويدخله الفساد ومن اجل انه سهل تلك العواله وثقلها نسبته اليها نسبة القشر الى اللب والقشر يرمى .

قال: وانما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم والالمانية طرفه عين ويبقى ثباته الى ان ينفى جزؤه المحتزج جزؤها المختلط فاذا صفى الجزء ان عند ذلك دثرت اجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت مظلمة و بقيت الاتس الدسة في هذه الظلمة لا نور لها ولا سرور ولا راحت ولا سكون ولا سلوة .

وقال : كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم الاول فالصور عنده بالنهاية قال ابداع الواحد هو حدانيته صورة العنصر ثم العقل انبعث عنها ببدعه الباري فرتب العنصر في العقل الوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الانوار واصناف الآثار وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعة واحدة كما يحدث الصور في المرآة الصقيلة بالازمان ولا ترتيب بعض على بعض غير ان الهولي لا يحتمل القبول دفعة واحدة الا بترتيب وزمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى .

اقول : قد علم من كلامه ان مذهبه دثر هذا العالم وفساده وقاده واضمحلاله وزواله وتظهر من كلامه ايضا ان علومه تعالى قديمة قائمة بذاته من غير لزوم تكثر في صفاته وان معلوماته حادثة لقيامها بالهولي التي شأها القوة و الاستعداد و قبول التغير والتجدد لصور الاجساد صورة بعد صورة .

ومن هؤلاء الحكماء وكبرائها اباذ قلس وهو من الخمسة المشهورة مر رؤساء يونان كن في زمن داود النبي عليه السلام وتلقى العلم منهم واختلف الى لقمن الحكيم واقتبس منه الحكمة ثم عاد الى يونان .

فقل عنه انه قال ان العالم مركب من الاسطقات الاربع وانه ليس ورائها شيء ابسط منها وان الاشياء كائنة بعضها في بعض وابطل الكون والمصاد والاستحالة والنمو .

القول : و لكلا قوليه وجه صحة اشرنا اليه في رسالة اثبات الحدوث وكون الاملاك عنصرية مما يمكن تصحيحه ولكن العناصر فيها على وجه اعلى واشرف من ما يوجد في السفليات والى هذا المذهب مال بعض الرفقاء الكاملين .

واما مذهب الكمون فليس معناه ما فهمه الجمهور من اهل النظران في النام

مثلا صورة مائية بالفعل الا انها اخفيت عن الابصار واستبطنت وتعطلت عن فعلها من التبريد والترطيب وغيرهما وكذا في الاجسام الاخرى فان هذا الرجل اجل قدراً و اعظم علماً من ان يذهب اليه ! مثل هذا الراي بل المراد شيء آخر مر موزيدى ادراكه من فهم الجماهير من الناس .

ومما قال انبأ قلبي في امر المعاد انه يبقى هذا العالم على الوجه الذي عهدناه من النفوس التي تثبت بالطباع والارواح التي تعلقت بالشبابك حتى تستثيث في آخر الامر الى النفس الكلية فينزع هي الى العقل وينزع العقل الى الباري فيسمع الباري على العقل و يسمع العقل على النفس وتسمع النفس على هذا العالم بكل نورها فيستضيء الانفس الجزئية و تشرق الارض والعالم بنورها حتى تعانين الجزئيات الكليات فتخلص من الشبكة فتصل بكلياتها و تستقر في عالمها سرورة محبودة وومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نوره انتهى ما نقل عنه .

اقول : هذا الكلام دال على بطلان هذا العالم ودثوره بكله اذ قد بين البرهان ان وجود الاجرام لا يمكن بدون النفوس والارواح وان الطبيعة الجرمية منقومة بالنفس كما نفس عليه المعلم الاول في مواضع من كتابه المعروف باثولوجيا ، حيث يشير الى ان الارض ذات حياة و نفس .

فيستفاد من كلامه ان كيفية رجوع الاشياء الكونية الى باريها حسبما ورد في الشرايع الالهية وحققه المرفاء المليون والفضلاء المكاشفون والعلماء الراسخون من هذه الحركة الروحانية التي للمكونات الى الله تعالى بسبب ما ارتكز في جبلتها من التشوق الى الخير و التوجه الى الغاية و ثبوت معاد الحلائق الى المبدء الخالق بالقيمة الكبرى الموجبة لغناء الكل حتى الافلاك والاملاك وبقاء الواحد القهار .

ومن هؤلاء فيثاغورس و كان في زمن سليمان (ع) قد اخذ الحكمة من معبد النبوة وهو الحكيم الفاضل ذو الراي المتين والعقل المنير والقيم الثاقب كان يدعى انه شامد الموالم بحسه وحده وبلغ في الرياضة والتصفية الى ان سمع صفيق الفلك

ووصل الى مقام الملك وقال ما سمعت شيئاً قط الذم من حرركاتها ولا رايت شيئاً بهي من صورها وهيئاتها وقوله في الالهيّات ومبادئ الموجودات وانها هي العدد معروف عند القوم .

ونحن قد وحيها قوله ان المبادئ هي العدد على معنى صحيح وقال ان شرف كل موجود بقلية الوحدة و كل ماهو ابعد عن الوحدة فهو اقص واخس و كل ماهو اقرب منه فهو اشرف واكمل .

و قلل عنه انه قيل لم قلت بابطال العالم ؟ قال لانه يبلغ العلة التي من اجلها كان فاذا بلغها سكنت حركته .

اقول : هذا كلام وجيز في غاية البلوغ والافادة و كانه مستفاد من معدن الوحي والنبوة فقد دل على منشاء حدوث العالم وعلة زواله و دثوره و كذا دل بوجاهته على وقوع القيمة الكبرى كما ظهر من كلام ابياد قلبي و كان فيثاغورس يقول ان ما في هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحسن لكونه معلول الطبيعة وما فوقه من العوالم ابي واشرف واحسن من ان يصل الوصف الى عالم النفس والعقل فيقف فلا يمكن للنطق وصف ما فيها من الشرف والالباه فليكن حرصكم واجتهادكم بذلك العالم حتى يكون بقائكم بعيداً من الفساد والدثور وتصبرون الى عالم هو حسن كله وبهاء كله وسرور كله وعز كله وحق كله ويكون سروركم ولذتكم دائمة غير متقطعة .

اقول : كلامه صريح في ان هذا العالم قابل للفساد والروال غير محتمل للبقاء والدوام و كل ماهو كذلك فابتداءه من عدم وانتهائه الى عدم .

ثم مما يدل على ان فيثاغورس ذهب الى حدوث العالم انه كان حريشوس و زينون الفاعر متابعين له على رايه في المبدع والمبدع وانهما قالوا الباري تعالى ابدع العقل والنفس دفعة واحدة ثم ابتدع جميع ما تحتها بتوسطها تدريجاً وفي بدء ما ابدعها لا يموتان ولا يجوز عليهما الفناء والدثور .

اقول : معنى كلامهما ان هذا العالم قابل للدثور والفناء لانه تدريجي الحصول

متجدد الكون والحدوث شيئا فشيئا فلا يوجد منه شيء الا وينعدم كالحرارة حيث لا بقاء لها اصلا واما العقل وكذا النفس بوجهها المرسل الذي يلي العقل فهما باقيان ببقاء الله لانهما معطوسان تحت طوارق الجبروت .

واما جهة النفس المقيدة التي تلي الطبع فهي ايضا دائرة فانية ومن هؤلاء السادات الطام والاباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من اهل انا .
قد اقتبس الحكماء من فيثاغورس وارسلاوس واقتصر من اصنافها على الالهيات والخلقيات واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الاخلاق و اعرض عن ملاذ الدنيا و اعتزل الى الجبل واقام في غاربه ونهى الرؤساء الدين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الاوثان فثوروا عليه الغاغة والجاؤا ملكهم الى قتله فحبسه الملك وسقاء السم و قسسته معروفة .

ومن جملة اعتقاداته ان علمه تعالى وحكمته وجوده وقدرته بلا نهاية ولا يبلغ العقل ان يصفها ولو وصفها لكلمات متناهية فالزم عليك ان تقول انها بلا نهاية ولا غاية وقد ترى الموجودات متناهية .

فيقال انما تذهبها بحسب احتمال القوايل لا بحسب القدرة والحكمة والوجود ولما كانت المادة لاتعتمد صورا بلانهاية فنشأت الصور لامن جهة بخل في الواهب بل لقصور في المادة وعن هذا اقتضت الحكمة الالهية انها ونشأت ذاتا وصورة وحيزا ومكانا الا انها لاتنهي زمانا في آخره الامن نحو اولها وان لم يتصور بقاء الشخص فاقضت الحكمة بقاء النوع باستبقاء الشخص وذلك بتجدد امثاله استعطف الشخص بقاء النوع ويستبقى النوع بقاء الاشخاص ولا يبلغ القدرة الى حد النهاية ولا الحكمة وقفت الى غاية انتهى كلامه .

اقول : ان كلامه دال على حدوث كل شخص جسماني من اشخاص هذا العالم لان جميعها مادية متناهية القوة والعلة وهي عدم احتمال المادة الديمومة الشخصية مشتركة في الملكيات والعنصرات فجميعها قابل للروال والدثور من حيث

هوياتها الشخصية .

ولما بقائها بحسب المية و النوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى والعدد و بالعلم والعقل على ان المية غير موحودة عندما و لا مجعولة بالذات بل هي حكاية تابعة للوجود وظل له كما مر

وقد مر ايضاً ان القدم و الحدوث اما يراد بهما سفتان للوجود لانهما متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد ولانقابل بين كون مية واحدة قديمة و حادثة حداً أو عدداً .

ومن هؤلاء الكبراء الخمسة اليونانية افلاطن الالهى المعروف بالتوحيد و الحكمة حكى عنه قوم ممن شاهدوه وتلمذوا له مثل ارسطاطاليس و ثاسفرطيس و طيماروس انه قال : ان للعالم مانعاً مبدعاً محدثاً ازلياً واجباً بذاته عالماً بجميع معلوماته على نعت الاسباب الكلية كلن في الاول و لم يكن في الوجود رسم و لا ظل الامثال عند البارى كما نقلناه .

ويحكى عنه ايضاً انه لدرج الرمان في المبادئ و هو المحدث واثبت لكل موجود شخصاً في عالم الاله فسميت تلك الاشخاص بالمثل الالهية و المبادئ الاول و المثل هذه بسائط مبسوطات و الاشخاص مركبات و الاسان المركب المحسوس جزئى ذلك الاسان المبسوط المعقول و كذلك جميع الصور المعسوسة المادية ولهذا قال الموجودات في هذا العالم آثار الموحودات في ذلك العالم ولا بد لكل اثر من مؤثر يشابه نوعاً من المشابهة .

اقول : و نحن قد احببنا بعون الله تعالى رسمه في القول بهذه المثل و احكمتها برهانه و قومنا ببيانه وشيدنا اركانه و سهلنا سبله و ابطلنا القوس عليه و النشيطات التى ذكرها على مذهبه كل من اتى بعده الى وقتنا هذا تقرباً الى الله و تشوق الى دار كرامته ومحل انواره .

قال وانما كانت هذه الصور موحودة كلية دائمة باقية لان كل مبدع ظهرت

صورته في حد الابداع فكانت صورته في علم الاول و الصور عنده بلا نهاية و لو
لم يكن ، الصور عنده اذلية في علمه لم يكن ليقى ولولم تكن دائمة بدوامه لكنت تدثر
بدثور الهولي ولو كانت تدثر مع دثور الهولي لما كانت رجاء ولا خوف و لكن لما
صارت (كانت خ ل) الصور الحسية على رجاء وخوف استدل به على بقائها وانما يبقى اذا
كانت صورة عقلية في ذلك العالم ترجوا الحقوق بها وتتخاف التخلف عنها .

قال واذا اتفقت العقلاء على ان هبنا في الوجود حساً و محسوساً و عقلاً و
معقولاً وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات وهي محدودة معصورة بالزمان والمكان
فيكون مثل عقلية انهي .

القول: قد افادت كلماته العريضة النورية اصولاً حكمية حقة لطيفة .

منها حدوث العالم الحسي بجميع صور و اعراضه على وجه البرهان ، اذ قد
صرح بان كل صورة منطقية بالهولي فانها تدثر بدثور الهولي و ذلك لان الهولي
شأنها الدثور والعدم وان الصور شأنها التجدد و الحدوث شيئاً بحد شيء و لهذا ادرج
الزمان في المبادئ كما حكى عنه .

و هذا كما ادرج بعضهم العدم في المبادئ بمعنى ان كل ما هو زمني الوجود
كالصور الطبيعية فلا بد و ان يكون عنده السابق مقوماً له مقنياً لوجوده اللاحق
فزال وجود الصور السابق مقبده بالذات لوجود الصور اللاحقة ومن اجل من التقدم
العدم من المبادئ بالذات كان مراده ما ذكرنا لان كل امر تدريجي الوجود
يكون لنقص وجوده يتقوم وجوده بالعدم و يشوب كونه بالعدم و بقاءه بالزوال .

ولهذا يتصف وجود كل فرد منه اوجزه بعدم سائر الافراد و الاجزاء يستلزم
حدوث كل حد فساد سائر الحدود و الكل منه يغيب عن الكل و يغيب عنه الكل
فالكل عادم لنفسه مطلوب عن نفسه و كذا كل جزء عادم لنفسه مطلوب عنها .

ومنها ان لكل صورة محسوسة صورة معقولة من نوعها وهي صورة ذاتها و
مهيمنه عند الله وهي المسماة بالمثل الافلاطونية اعني صور علمه تعالى بالاشياء التي

عجزت العقلاء الذين جاؤا من بعده عن ادراك هذه المثل السورية على وجهها و التصديق بوجودها ما خلا المعلم الاول ربما مال الى صحة القول بها في بعض كتبه و امكرها في الاكثر و كانها يرى في الانكار مصلحة وقد مر في هذا الكتاب ما فيه غنية للمستبصرين .

ومنها الاشارة منه الى ان هذه الصور الحسية و الاكوان الدائرات راجعة الى تلك العقليات سائرة اليها متحدة بها كاتصال الاشعة الشمسية بالشمس و كاتصال حواسنا بعقولنا مع ان احديهما دائرة و الاخرى باقية و كاتصال البدن بالنفس حتى صار وجوده و وجودها و فعله فعلها مع ان البدن . تحليل بتحليل الحرارة الغريزية و غيرها و النفس ثابتة و ذلك لاستدلاله بالخوف و الرجاء الثابتين لبعض الصور الحسية على بقائها من جهة اتصالها بالحواهر العقليات الباقيات عند الله فعلم ان لها نشأتين دائرة حسية و باقية عقلية .

و بالجمله انه قدس الله روحه اخذ الوسط في البرهان على دثورها و زوالها من جهة اثبات الغاية الذاتية لها كما فعلنا سابقا وهو احد المناهج التي سلكتها في اثبات حدوث الاحسام و من اوثق الراعين اخذ الوسط من غاية الشيء .

ومنها ان تلك الصور العقلية هي عينها ضعات الله و علومه التابعة لوجوده مع ان علوه و مجده بذاته لداته لالتك الصور و لا يلزم من ذلك تعدد القدماء و لا استكمالهم تعالى بغير ذاته الاحدية الصمدية لانها ليست موحودات مستقلة مباينة الوجود عن وجود الحق و لا منميرة الانية عن الاية الاولى .

وذلك لاني قد علمت انها مطموسة مقهورة تحت جيروته مستهلكة الدوات تحت كبريائه فانية عن ذاته باقية ببقاء الله

ولهذا السني قال الشيخ اليوناني ليس المبدع الحق صورة و لاحلية فيه و لا قوة لكنه فوق كل صورة و حلية و قوة لانه مبدعها و قال وليس المدمع الاول شيئا من الاشياء وهو جميع الاشياء لان الاشياء منه

ولقد صدق الافاضل الاوائل في قولهم مالمك الاشياء هو الاشياء كلها اذ هو على كونها بانه اوجدتها فقط وعلة شوقها اليه وهو خلاف الاشياء كلها وليس فيه شيء . ابدعوا لا يشبه شيئا منه فلذلك صار محبوبا معشوقا يشتاقه الصور العقلية العالية والسافل والعاشق يحرم على ان يسير اليه ويكون معه ، انتهى

اقول : قد برهنا فيما مضى ان البسيط الذات هو كل الاشياء وان مصير كل شيء اليه تعالى ونقل عن افلاطون ايضا انه كان يحيل وجود حوادث لا اول لها لانك اذا قلت حادث فقد اثبت الاولية لكل واحد مما ثبت لكل واحد يجب ان يثبت للكل . و قال ايضا ان صور الاشياء لا بد وان تكون حادثة واما هبلياتها وعناصرها فاثبت عناصر قبل وجودها فظن بعض العقلاء انه حكم بالازلية والقدم .

اقول : اما صحة قوله الاول فليس بنائها على قياس حكم الكل (١) المجموعى على حكم كل فرد فرد بل فرضه ان الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم فاذا كان الكل مسبوقا بالجزء والجزء مسبوقا بالعدم فكان الكل مسبوقا بالعدم بل له مسبوقية بعدم كل جزء من اجزائه فله مسبوقيات باعدام كثيرة غير محصورة حسب اعدام الاجزاء

واما ما اشتهر بين المعهود من ان تعاقب الاشخاص لا الى حد يوجب التسلسل في المتعاقبات الى غير النهاية فهذا من سخيף القول لان وقوع مثل هذا التسلسل ليس الا بمجرد الفرض فيستحيل ان يتحقق في الواقع لان المتحقق في الواقع لا يكون الامتناهيا والترتيب بين شيئين او بين اشياء متفرع على وجودهما او وجودهما معا

١ - هذا القياس صحيح من الكل الذي ليس له وجود سوى وجود الاحاد كما نحن فيه فان مجموع الموجودات وجوده عين الوجودات الحادثات واما في الكل الذي له وجود سوى جود الاحاد فهذا القياس فيه باطل فاسد ، فافهم .
(اسماعيل دة)

وقد علمت ان المادة لا يستعمل صورتين معاضلا عن الصور الغير المتناهية ادلا اجتماع لها في الوجود بل لاتعدد كما في الاتصالات الهندسية من الصور الملكية وغيرها ولا قوة الخيال مما يمكن له تصور المقدار الغير المتناهي ولا العدد الغير المتناهي ونسبة البقاء والاستمرار للاشياء انما هي من جهة وجودها العقلي وهو صورة علم الله تعالى .

واما قوله الثاني ، فليس مراده ان العناصر الهيولي امر متحصل مستمر الوجود بالعدد لان الهيولي كما امر بالقوة ولا تحصل لهائي الخارج الا بالصور المتعاقبة وان لها وحدة جنسية مستمرة ولها وحدات متجددة متصرفة حسب تجديد الصور وتصرفها وليس في عالم الطبيعة موجود قديم بالهوية الوجودية لامن الصور ولامن المواد كما علمت مرارا

ويحكي عنه ايضا في سؤاله عن طبع ادس ما الشيء الذي لاحدث له وما الشيء العاثر وليس يبق وما الشيء الموحد بالفعل وهو ابدأ بحال واحد وانما يعني بالاول وجود البارئ جل اسمه وبالثاني وجود الاكوان الزمانية التي لا تثبت على حال الواحد و بالتالي وجود المبادئ العقلية والصور الالهية والاشياء المحسوسة والعلوم القضائية التي لا تتغير .

وحكي من اسؤله ايضا ما الشيء الكائن ولا وجود له وما الشيء الموجود ولا كون له يعني بالاول الزمان والزمانيات المتجددة الاكوان لانه لم يؤهلها اسم الوجود .

وقد علمت انها ضعيفة الوجود مشوبة الوجود بالعدم ويعني بالثاني الصور المعارفة التي هي فوق الزمان والمرادة بالمرادة الطبيعة وحق لها اسم الوجود لكونها باقية عند الله .

وقد حكي ارسطاطاليس في مقالة الالف الكبيرى من كتاب ما بعد الطبيعة ان افلاطون كان يختلف في حديثه الى افراطوليس فكتب عنه ما روى عنه ان جميع

الاشياء المحسوسة فاسدة و ان العلم لا يحيط بها ثم اختلف بعدد السقراط و كان مذهبه طلب المحدود من دون النظر (١) في طبائع المحسوسات وغيرها فقل ان نظر سقراط في غير الاشياء المحسوسة لان الحدود ليست للمحسوسات ولا يتناولها لانها انما تقع على اشياء دائمة كلية .

فمن ذلك ما سمي افلاطون الاشياء الكلية صوراً لانها واحدة وراى ان الوجود في المحسوسات لا يكون الا بمشاركة الصور اذا كانت الصور رسوما و خيالات لها متقدمة عليها .

القول: قوله ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة شامل للانثريات والعنصرات فكان مذهبه حدوث الافلاك و ماتعتها جميعا و المراد من الاشياء الكلية في قوله ان لم يكن من سهو النسخ بدلا الجزئية هو المعاني و الميات الكلية للمحسوسات وغيرها ، ادلا صورة لها من حيث هي هي والضمير في لانها راجع الى الصورة .

معناه ان افلاطون لم يعتقد لها وجودا خاصا و لا هوية عديدة حتى يلزم من استمرار صدق الحدود على المحسوسات تقدم شيء من العالم لما مر من ان المعاني الكلية لا يتحقق في الخارج الا بتبعية الاشخاص وليست لها وحدة عديدة مستمرة فيما يتجدد اشخاصها و قبواه لا يكون الا بمشاركة الصور اراد بها الصور العقلية التي تكون للمحسوسات في عالم المفارقات عني به ان قوام هذه الحسيات بتلك الصور المفارقة لانها فاعلها و غايتها لا المفهومات الكلية الفعنية التي لا وجود لها بالذات .

حكاية فيها دراية

اعلم ان الشيخ ابا الحسن العامري حكى في كتابه المعروف بالامد على الابد

١ - يعني باخذ حدود الاشياء من انظر في الصور المفارقة العقلية لكونها محتاج الى الاشياء والمحسوسات يحكمس لها واسما ولا شك ان عكس الشيء ليس هو العكس طان عكس الانسان لا يكون انسانا فيكون كلمة دون معنى مبره والتميم في غيرها لطبايع المحسوسات والمراد به صفاتها واحوالها و يحتمل ان يكون المراد انه ياخذ حدود الاشياء من غير نظر الى خصوص المحسوسات و هو المحسوسات من المقولات انما ياخذ الحدود بحيث يتناول من محسوسات وغيرها فيكون لكل مهية فردان محسوس دائر فاسد ومعتول باق اذلي، تقديم . (اسماعيل دة)

وكل يذكر فيه احوال العلالة الاوائل: واما افلاطون فقد اختلف في مذهبه في قدم العالم وحدثه فانه قال في اسولوطيقوس اى تدبير البدن ان العالم ابدى غير ممكن دائم البقاء: تعلق بهذه القول ابرقلس و صنف في ازالة العالم كتابه المعروف الذى ناقشه يعيسى النحوى .

ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس ان العالم مكون و ان البارى قد صرفه من لانظام الى نظام و ان حواهره كلها مركبة من المادة و الصورة و ان كل مركب معرض للانحلال و لولا ان تلميذه ارسطاطاليس شرح مفهزاه من اختلاف القولين لحكم عليه بالعبث الا انه بين ان لفظة المكون مرتبة تحت الاسماء المشتركة و ان مقصوده من قوله ان العالم ابدى غير مكون اى لم يسبقه زمان و لم يحدث من شىء و ان مقصوده من قوله دانه مكون و قد صرفه البارى من لانظام الى نظام ان وجوده متعلق بالصنعة النازمة للمادة بالصورة وليس بواحد من هذين وجوده بذاته دون الابداع لصاحبه فالمبدع لهما اذا قد اوجدتهما على التاميد النظمى فهو اذا بفعله الابداعى صارف العالم من لانظام الى نظام اى من العدم الى الوجود .

و قد صرح بذلك فى كتاب النواميس فقال ان للعالم بدوا عليها وليس له ابد زمانى اى له فاعل قد اخترعه لافى زمان فان فاحص فاحص عن سبب اختراعه اجبتاه يانه يريد بذاته لافاضة وجوده و قادر على ايجاد ما اراده و لمثله قد اطلق القول فى كتابه المنسوب الى فادن بان جوهر النفس غير مكون و انه لا يموت .

وقال فى كتابه طيماوس . انه مكون و انه ميت غير دائم و قد تولى ارسطاطاليس بتبيين مراده من اختلاف اللطين فقال: عنى بقوله الاول انه لم يتدرج فى حدوثه من القوة الى الفعل لكنه احدث دفعة ثم لم يعرض له موت فى دار المثوبة و عنى بقوله الثانى انه معرض للاستعالة من الحبل الى العلم ومن الرديئة الى الفضيلة و ان ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الا بدى لولا استبقاء الله على الدوام .

و قد صرح بذلك فى كتاب طيماوس فقال ان خالق الكل اوحى الى الجواهر الروحانية بامكم لستم لا تموتون و لكنى استبقيكم بقوتى الالهية انتهى كلام

العامري .

والقول : فيه مواضع مؤاخذات حكيمية :

الاول : ان ما حكاه من ارسطاطاليس في التوفيق بين كلاميه الاولين غير مرضى فان ما ذكره في تاويل الاول وان صح اذا اريد بالعالم عالم المغارات المحصنة الا ان ما نقله عنه في تاويل القول الثاني منه الذي قاله في كتاب طيماس غير محتمل فان قوله صرفه الباري من لا نظام الى نظام سريع في التقدم الزماني ولا يجوز حمله على مجرد التعلق بالفاعل الذي مناطه الامكان الذاتي دون القوة والاستعداد كيف وليست للمهية مرتبة سابقة على الوجود حتى يصح ان يقال انها مصروفة من المدم الى الوجود .

لا سيما وقد علل افلاطون حدوث العالم بكون جواهره مركبة من المادة والصورة و بان كل مركب معرض للانحلال وذلك المعنى اى التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركب دون البسيط فقد علم من كلامه ان للجواهر المادية خصوصية في الحدوث لاجل تركيبها وليست تلك الخصوصية في العقليات البسيطة و ان الاجسام ضربا آخر من الكون .

وايضاً قوله « كل مركب معرض للانحلال » سريع في ان العالم سيخرب و يهلك ويضمحل ولو كان قديما لم يكن قابلا للفساد عائداً الى الزوال .

الثاني ان ما حكاه من الفيلسوف في باب تاويل كلام استاده في قدم النفس و عدم كونها باقية : من ان المراد منها انها لم تتدرج في الحدوث وانها باقية بعد الحدوث في الدار الاخرة وفي تاويل حدوثها وموتها انها معرضة للتغير في الصفات و انها باقية باستبقاء الله اياها لا بذاتها فهو بعيد غير معتمد عليه بل المعتمد خلافه اما بعد الذي ذكره في الاول فمن وجهين :

احدهما ان مذهب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه اسكندر الرومي ان النفس الساذجة الواقعة في حد العقل الهولاني دائرة هالكة غير باقية بعد البدن

وقد مال إليه الشيخ الرئيس في بعض رسائله وإن أنكر ذلك في سائر كتبه زاعماً أنها صورة مجردة حدوثاً وبقاءً ومالاً مادة له لا يجوز عليه الفساد والفناء .

وثانيهما أن الحق كما بين في مقامه أن جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن وكونه كمالاً و صورة مقومة إياه أمر تدريجي الحدوث كسائر الصور الطبيعية الحسية .

لعم اذ اقويت ذاتها وخرجت من قوتها في النجوه الذي لها الى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفساد فهي مادية الحدوث مجردة البقاء و اما بعد الذي ذكره في القول الثاني فهو أيضا من وجهين :

احدهما من كونه في غاية البعد عن منطوق اللفظ و صورة البيان و مساق الكلام .

وثانيهما لمخالفته منب هذا الفيلسوف في النفوس الناقصة من انها هالكة كما مر فالاولى ان يقال في التوفيق بين كلامه غير ما حكاه عن الفيلسوف و سنذكر ما عندي في التوفيق بينهما .

الثالث اما قد بينا بالبرهان ان العالم بجميع جواهره الحسية السماوية و الارضية و اعراضه حادث حدوثاً تدريجياً و انه متكون فاسد لا يبقى زمانين و بيان العالم الربوبي عظيم جدا مشتمل على جميع حقائق ما في العالم و صورها على وجه اتم و اشرف و انها باقية بقاء الله فضلا عن استبقائه اياها و فرق بين كونها باقية ببقائه تعالى و بين كونها باقية باستبقائه فماعد الله من الصور الالهية لو ثبت ان لها مية غير الانيات والهويات الوجودية فصحيح انها من حيث الحسية باقية باستبقائه .

واما من حيث انها وجودات معنة متعلقة الهويات و الانيات بجاعلها التام فانها مشاق الهيون واصلون الى حبيبهم و انها وجوه ناظرة الى ربها و عيون باصرة وجه ربها مع انها متفاوتة في الشدة و الضعف و القرب و البعد فليس يتصور لها بقاء غير بقاء الله .

وهذا مع ثبوته بالبرهان ووضوحه عند العرفان مما خفى تحقيقه الا على الراسخين في العلم بكيفية الصنع و الابداع فليكن بالتجريد والتصنيف كى تلحق بهم وتدرك غورهم .

فاذا تقرر ذلك ، ولحق ان يقال فى التوفيق بين كلامي افلاطن الالهى ان يعمل مراده من العالم حيث يقول ان العالم ابدى و انه غير مكون على عالم الصور الالهية لانها حقايق الموجودات العالمة الثابتة فى عالم علمه تعالى و حيث حكم بانه مكون و ان البارى صرفه من لانظام الى نظم فالمراد منه عالم الصور الحسية لانها مادية منتظمة الوجود من القوة والفعل و المادة و الصورة على الوجه الذى او مانا اليه من ان شخصيات كل من المادة و الصورة حادثة مسبقة بالعدم الزمانى .

الرابع ان المعلوم من كلمات هذا الفيلسوف التى منتقلة انشاء الله ان منزهه يوافق مذهب اسناده فى باب حدوث هذا العالم وبقاء العالم الربوبى .

فما حكاه عنه هذا الشيخ يشبه ان يكون قولاً مختلفاً مختلفاً لفته بعض عامة العالسة ممن لم يبلغ مقام الراسخين ولم يدرك شأن الكملين .

الخامس ان المختار عندنا فى التوفيق بين كلاميه فى قدم النفس و حدوثها وجهان آخران :

احدهما ان يقال ان للنفوس الانسانية بعد هذه انتهاء الدائرة نفايتين اخرويتين احديهما عقلية محضة و هى للمقربين والثانية مثالية صورية فاراد بموت النفس عند ما حكم بانها تموت فقدان استمداها للحياة العقلية والسعادة الاخرية التى للكاملين و اراد بعدم موتها بقاءها بعد البدن و ان كان بحياة حيوانية حية غير عقلية .

وثانيهما ان تسمية النفس كما يراها (نحوخل) وجودها وهذا النحو من الوجود غير باق للنفوس بالحقيقة لانها متحولة من هذا الوجود الى وجود آخر تتقلب اليه فاذن حيثما حكم بان جوهر النفس غير مكون ولا مائت اراد به جوهرها العقلى وهو غير

واقع تحت الكون لانه سورة علم الله وحيثما قال انها مكونة مائة اراد به جوهرها
التفاني وصورتها التي تملكت بالبدن العنصري .

وقد ثبت ان كل سورة مادية متكونة فاسدة وبالجملات كل نفس بما هي نفس
ذائقة لموت ثم الى الله ترجعون ثم الله ينشئ الشاة الاخرة فكلا قولى افلاطون صحيح
من غير تناقض وتعبير .

وهما يدل على قوله بالحدوث انه ذكر الاستاد ابو الفضل بن عبيد: ان الحكماء
اوجبوا لجملات السماء النفس والحياة .

فاما افلاطون فزعم ان الاجرام العالية متصفة بحياة بعوية غير سرمدية ولا باقية
بذاتها و كان يقول ان الله تعالى حين امر هذه الاجسام الشريفة بتعظيمه و تمجيد
اخبارها بانه لم يخلقها خلقا يقتضى البقاء لكه قرن بعد الخلق بها من مشيئة ما
يسيرها باقية .

واما ارسطو فانه بين انها غير واقعة تحت الكون والفساد .

واستدل على ذلك بان الكون والفساد يوحدا في المادة القابلة للمتناقضات
ولا ضد للاجرام العالية ولا لمركنها فهي ادن غير كائنة ولا فاسدة ، انتهى كلامه
اقول: لامنافة بين كلامى هذين الحكمين على ما وقع التنبه فيما سبق من
الكلام و ما سيلحق وسيرد عليك ما فيه زيادة الاكشاف عند شرحنا لكلمات المعلم
الاول الذي سنقلها عن قريب انشاء الله تعالى .

ومن هؤلاء الاسلاف المكرمين الفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس قد ذكرنا
سابقا من كلامه ما هو نامى على انه لا يمكن ان يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما
لان من طبيعته السيلان والفساد فقد انكشف من كلامه لاهل البصيرة ان لاشيء من
الجواهر الجسمانية بتقديم هذه .

وهما يدل ايضا على انه غير ذاهل عن الحدوث التدريجي للجواهر الجسمانية
هو ما حكاه عن استاده افلاطون الشريف في كتابه المعروف باثولوجيا حيث قال

ففرق أي أفلاطن بين العقل و الحس و بين طبيعة الأليات الحقيقية و بين الأشياء المحسوسة و صير الأليات الحقيقية دائمة لا تزول عن حالها و صير الأشياء المحسوسة دائمة واقعة تحت الكون و الفساد فلما فرغ من هذا التمييز بدا و قال إن علة الأليات الحقيقية التي لا أجرام لها والأشياء المحسوسة ذات الأجرام واحدة وهي الألية الأولى الحق .

ثم قال : إن الباري الأول الذي هو علة الأليات العقلية الدائمة و الأليات المحسوسة الدائرة هو الخير المحض و الخير لا يليق بشيء من الأشياء إلا به و كل ما كان في العالم الأعلى و العالم الأسفل خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع الأليات العقلية لكنها من تلك الطبيعة العالية و كل طبيعة عقلية أو حسية منها بادية فن الخير إنما ينبعث من الباري في العالمين .

ثم قال : إن الألية الأولى الحق هي التي تنبض على العقل الحيوية أولاً ثم على النفس ثم على لأشياء الطبيعة و هو الباري الذي هو خير محض ، انتهى كلام هذا الفيلسوف ناقلاً عن أسناده .

و قال في موضع آخر من كتاب اثولوجيا: إن الأشياء العقلية يلزم الأشياء المحسوسة و الباري لا يلزم الأشياء العقلية و المحسوسة بل هو ممسك لجميع الأشياء فبر أن الأشياء العقلية هي أليات حقة لأنها مبتدعة من العلة الأولى بغير وسط و أما الأشياء المحسوسة فهي أليات دائمة لأنها رسوم الأليات الحقيقية و مثالها و إنما قوامها و دولها بالكون و التناسل كي تدوم و تبقى تشبهاً بالأشياء العقلية الثابتة الدائمة

أقول: كلامه من على فساد هذا العالم و دثوره و أما معنى ما ذكره من لزوم العقليات للحسيات و عدم لزوم الباري للأشياء و كون الثابت له أمساك الكل و الفرق بين اللزوم و لامساك فهو أن لكل طبيعة موعية دائمة صورة عقلية ثابتة عند الله هي المقومة لها و دت حماية بها وهي متعددة الأليات حسب تدالانواع الطبيعية و الباري إحدى الذات نسبة ذاته إلى الجميع نسبة واحدة قيومية .

وانما تلك العقليات جهات قيومية و تكثرات فيضه وجوده من غير اختصاص له بواحد دون واحد و لهذا فرق بين نسبه الى الاشياء و نسبة ساير العلل الى معاليلها بان كلامها يلزم معلوله بخصوصه لا بتمتداه و الباري لا يلزم قيئاً من انواع العقليات والحسيات بخصوصه بل هو الناظم للكل والممسك لرباطها عن الانقسام و الحافظ لها عن الفناء على تفاوت مقاماتها في الوجود و البقاء حيث ان العقليات المحضة تبقى ببقاء الذات الاحدية والحسيات انما تبقى بتلاحق الامثال والاشياء وبقاء التدرج في الحدوث وتشابك المدم بالوجود .

فقوله : - انما قوامها و دوامها بالكون و التناسل اراد بالكون الوجود التدرجي على نعت الاتصال كما في الفلكيات و بالتناسل التتابع في الكون على نهج الاتصال كما في العنصریات من الطبائع المنتشرة الشخصيات مثل انواع الحيوان و النبات .

و قال ايضا في الميمر العاشر من كتاب الربوبية : لما ابتدعت الهوية الاولى من الواحد الحق وقفت و التقت بصرها على الواحد ليراء فصارت حيثئذ عقلا فلما صارت الهوية الاولى المبتدعة عقلا صارت يحكي افعالها للواحد الحق لانها لما التقت بصرها عليه ورأته على قدر قوتها و سارت عقلا فافاض عليها الواحد الحق قوى كثيرة عظيمة فلما صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبها بالواحد الحق وذلك ان العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساكن فكذلك النفس ابدعها العقل وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير ان الواحد الحق ابدع هوية العقل و ابدع العقل صورة النفس في الهوية التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل .

واما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم يقو على ان يعمل فعلها فيحرك حركة وهي ساكنة بل فعليته بحركة و ابدعت صنما ما واما يسمى صنما لانه فعل دائر غير ثابت ولا باق لانه كان بحركة و الحركة لاتاتي بالشئ الثابت الباقي بل انما تاتي بالشئ الدائر والا كان فعلها اكرم منها ، اذ كان المفعول ثابتا قائما والفاعل دائرا فائدا

اعنى الحركة وهذا قبيح جداً ، انتهت عبارته .

ولا يخفى ما فيها من التصريح على ان الاجسام الفلكية وغيرها اصنام دائرة
بأيدة مستحيلة الوجود كآلة فاسدة متبدلة الجواهر والنوات
وقال ايضا في صدر هذا الكتاب عند ذكر رؤس المسائل في الطبيعة وانها صنم
لحكم الكل (١) وافق للنفس سقلا في الطبيعة وانها تفعل و تتفعل وان الهولى تتفعل
ولا تفعل في النفس وانها غير واقعة تحت الزمان (٢) و انما تقع تحت الزمان آثارها
في النفس الكلية وانها كانت تفعل الشيء بعد الشيء ولا محالة انها تحت الزمان (٣)
ام ليست تحت الزمان (٤) بل الاشياء المشتركة هي تحت الزمان و ان الكلمات
الفواعل تفعل الاشياء معاً وليس في الكلمات المتعقلة ان تفعل الاعمال كله معاً لكن
الشيء بعد الشيء

ومن الشواهد الدالة على ان هذا الفيلسوف الاعظم كان يرى ويعتقد حدوث
العالم ابي قد وجدت منه كلمات دالة غير ما هو المشهور منه في السنة الجهور وغير ما
نقله عنه ثامسطيوس واعتمد عليه الشيخ الرئيس في هذه المسئلة وهو انه قال الاشياء
المحمولة يعنى بها الصور الحسائية فليس كون احدهما من صاحبه بل يجب ان يكون

١ - المراد من الكل هو المثل لكونه مادونه على النحو الاشرف ومن حكمه هو النفس
لكونها امر الفعل للطبيعة بالكون والوجود ، فلا تنفل . (اسماعيل د.)

٢ - يعنى ان الطبيعة بحسب غرض النزول مقدمة على الهولى وحركتها ومقدار حركتها
فلا يكون واقعة تحت الزمان . (اسماعيل د.)

٣ - يعنى بحسب ان يكون الطبيعة يندرج انه لوجود شيئاً فحيثا حتى تفعل الشيء بعد الشيء
والمراد من الاشياء المشتركة هي الاشخاص لنوع واحد فان وجودها انما يكون باستعدادات
حاصلة من الحركة المراسمة للزمان ، فافهم . (اسماعيل د.)

٤ - لان وجودها انما يكون بالجهات الفاعلية ولا مدخل للاستعداد في وجودها ،
فتدبر . (اسماعيل د.)

بعد صاحبه فيتعاقبان على المادة .

فقد بان ان الصورة تطل و تدثر و اذا دثر معنى وجب ان يكون له بدو لان الدثور غاية وهو احدى العاشيتين مادل على ان جائيا جاء به مقتض ان المكون حادث لامن شيء و ان العامل لها غير ممتنع الذات عن قبولها وحمله ايهاا وهي ذات بدو وغاية يدل على ان حامله ذو بدو وغاية و انه حادث لامن شيء .

ويدل على ان محدثه لا بدو له ولا غاية لان الدثور آخر و الاخر ما كان له اول فلو كانت الجواهر والصور لم يزا لا فخير جاز لان الاستعالة دثور الصورة التي بها كان وجود الشيء وخروج الشيء من حد الى حد و من حال الى حال يوجب دثور الكيفية و تردد المستحيل في الكون والفساد يدل على دثوره وحدوث احواله يدل على ابتدائه وابتداء جزئه يدل على بدو كله و واجب ان قبل بعض ما في العالم للكون والفساد ان يكون كل العالم قابلا له و كان له بدو يقبل الفساد و آخر يستحيل الى كون فالبدو والغاية يدلان على مبدع .

وذكر انه قد سئل بعض الدهرية ارسطاطاليس وقال اذا كان المبدع لم يرل و لا شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال لم غير جائزة عليه لان لم تقتضى خلقه العلة معسولة فيما هي علة عليه من محل فوقه وليس المبدع بمركب فمحمل دته العلل فلم عنه مسببة فانما فعل ما فعل لانه جواد فقيل فيجب ان يكون فاعلام يزل لانه جواد لم يزل .

قال معنى لم يرل لا اول له وفعل فاعل يقتضى اول واجتماع ان يكون ما لا اول له و ذو اول في القول والذات (والفعل خـ ل) محال متناقض

ف قيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم قيل فاذا بطله بطل الجود قال يبطله ليصوغه الصيغة التي لا يحتمل الفساد لان هذه الصيغة يحتمل الفساد انتهت كلماته الشريفة النورية اقول: انظروا معاشر اهل اليقين واولى البصيرة في الحكمة والدين هل جاء احد بعده من الحكماء و المتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المنين في باب حدوث

العالم وارتباطه بالمبدع الحق من غير تغيير لافى ذاته ولا فى ارادته و اضافته .

تفسير و تذكرة

ان فى كلامه اشارات لطيفة وتحقيقات شريفة لعلها تخفى على بعض الناظرين وتفتقر الى التبيين فنريد ان نشرحها توضيحا للمرام، فنقول له ليس كون احدهما من صاحبه اشارة الى ان الصور السابقة ليست علة للاحققة من حيث شخصيتها لان علة القوام والوجود لا بد وان لا يترك عن وجود ما يتقوم به فكل ما يكون متقدما بالزمان على شيء فلا يكون علة مقومة له .

وقوله و اذا دثر معنى وجب ان يكون له بدولان الدثور غاية اثبات لمعنى الحدوث والمسبوقية بالعدم من جهة دثور الشيء و انتهاءه الى الغاية وتنبيه على ان بدو الشيء على نحو غايته فما كان غايته العدم كان بدوه ايضا العدم مثله

وذلك ان تقول كيف يكون عدم الشيء غاية له

قلنا الاعداد غايات بالعرض كما انها مبادئ كذلك بمعنى انه اذا انتهى الشيء الى غاية ذاتية هى كماله فلا يبقى هوئيه الناقصة وكذا القياس فى عدمه السابق وقوله ان الممكن حادث لامر شيء اشارة الى التميز بين مامنه الشيء وما به الشيء ولا يمكن ان يكون احديهما هو الآخر بعينه لان مامنه الشيء يجب ان يعارقه الشيء وما به الشيء يجب ان يجامعه لان الاول سبب زمانى معدو الآخر سبب ذاتى مقوم فكل حادث يجب ان يكون حدوثه بشيء لامر شيء فقط الا بمعنى التعاقب الزمانى .

لان الذم، يتوهم انه منه حدث غير الذى به حدث لان ذلك قد بطل عند حدوثه بخلاف هذا فكيف يكون الباطل سببا محصلا للشيء فكل حادث يفتقر الى موحد لا يكون تمت زمان ولان كل زمانى لا يوجد الا شيئا فشيئا وكما انه يوجد شيئا فشيئا فهو ابدا لا يخلو عن ما بالقوة وما بالقوة لا يكون سببا لخراج الشيء من القوة الى الفعل

و لذلك قال ويدل على محدث لا بدوله ولا غاية لكونه خارجا عن افق الزمان وقوله وواجب ان قبل بعض ما في العالم للكون و العباد ان يكون كل العالم قابلا له معناه ان الكل مما يتقوم وجوده بوجود جميع اجزائه فاذا كان جزءه فاسدا كان الكل اولى بالفساد والحدوث بعد العدم وهو ظاهر سيما في الكل الذي كل واحد من اجزائه يكون فاسدا اعني الكل والجزء الزمانيين فان وجود الكل الزماني بهويته الكمية الاتصالية لا يعامع وجود شيء من اجزائه حتى اذا وجد جميع الاجراء فقد انقضى وجود الكل باتصائها فلا اجتماع له مع الاجراء الا في الوهم فلا كلية لمجموع الرمايات في الخارج بل هي فاسدة ودائرة بوجود كل جزء ودثور .

وما قيل ان لمجموع الزمان والزمانيات وجود في الدهر .

فجوابه ان لمجموعها عدم في الدهر لعدم اجرائها لان كل جزء كما انه موجود في وقت بل سائر الاوقات كلها فالكل معدوم في جميع الاوقات كما حققناه سابقا فسي هو وجود المتصل المقداري ان كل جزء منه معدوم عن الكل وقوله معنى لم يزل لا اول له ومعنى فعل يقضي اولا اراد بفعل ما هو تحت مقولة ان يفعل وهو التأثير التدريجي دون الابداع و غرضه ان وجود الصور الجسمانية تدريجي الحدوث (١) والفعل التدريجي لا يمكن بقاءه زمانين فضلا عن كونه باقيا لم يزل بل وجوده يلزمه زواله و كونه يستدعي فسادا ، وقوله يطله ليصوغه الصيغة التي لا يحتمل العباد اشارة الى ان لكل صورة جسمانية غاية عقلية ترجع اليها وتصير اياها وتتمد بها .

وقد علم بما ذكره كيفية حدوث العالم عن الباري الصانع و لمة بواره و

١- لان المراد من الحدوث الذي في صدر بيانه هو الحدوث الرمائي لان العالم هي الاجسام والجسمانيات حادث بعد الحدوث وانما الابداع الذي لازم للمبدع انما فلا اول له بين الاولية التي للمبدع انما لكونه موجودا بوجوده باقيا يقاتله ، فانهم .

خرابه وعلم منه كيفية خراب الافلاك وطى السموات كطى السجل للكتب كما قال تعالى: « كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين » وذلك لان البارئ هو اسم محرك الافلاك ومدير السموات ومديرها فاعل حكيم مختار في فعله وصنعه وكل فاعل مختار فله في فعله غرض وغاية وهي عناية الله السابقة على وجود افعاله وسنائه قبل اظهار فعلها وصنعها ومن اجل العناية السابقة يفعل ما يفعله بتوسيط الاسباب وتشويق المحركات وكل محرك فاذا بلغ فعله الى غرضه وغايته قطع الفعل البتة وامسك عن العمل بالضرورة .

فاذا كان محرك الافلاك باذن الله تعالى وموجد الانيات الزمانية بارادته بال غرضه في تحريكها فسيبكه ان يمسك عن تحريكها وادارتها وكلما امسك محرك الافلاك ومشوق الاملاك عن التحريك والتشويق وقعت السموات عن الدوران والكواكب عن المسير وخرب العالم وفسد النظام وبطلت النصول وانضمت المواليد والحراث والنسل وانتقلت الاكوان الى الدار الآخرة .

وذلك لان قوام هذا العالم بالحركة التى هي صورة المكونات فاذا بطلت بطل الجميع واذا فقدت فقدت قوامها الاكوان وقامت القيمة ، فقد علم بما ذكره على هذا الشرح بوار العالم وخراب الافلاك وطى السموات والارضين - ان فى هذا البلاغا لقوم عابدين

وهم وتحصيل

ربما يتوهم متوهم ان الفاعل المتحرك لعله لم يبلغ الى غرضه ولم يتل بفته فبزاج بانه اذا علم المتحرك انه لا يبلغ غرضه فسيبكه ايضا ان يمسك عن الفعل وايضا ما لا يمكن الوصول اليه لم يمكن ان يكون غرضاً مذكوراً فى جبلة الفاعل لاجله وقد فرضناه كذلك

التهنم الا ان الفاعل يقصده ويميل اليه مجازفة او قسراً وشيء منهما لا يكون

دائماً ولا في الافاعيل الطباعية و المفروض ان محرك الافلاك و محكون الاكوان الزمانية ملك كريم و فاعل حكيم و فعل الحكيم لا يكون بلا غاية فترب عليه وجود الافلاك و ما فيها غاية ينتدى منها علماً و ينتهى اليها عينا

واما ما ذهب اليه اهل الحكمة كما اسلفناه من ان الباري ليس لفعله عرض فليس بمناقض لما نحن بسدده اذناك في الفعل المطلق والتدريس من الليس المطلق و كلامنا في الفعل الزماني و غايته الغرض الذي يعود الى ذات العاقل المباشر القريب . و بهذا يندفع ايضا ما ينوهم من التناقض في كلام الفيلسوف حيث نهى الغاية و ذكر ان لم غير جائزة عليه ثم اثبت الغاية حيث ذكر ان العاقل يبطل هذا العالم ليصوغه صيغة لا يحتمل الفساد

تسجيل

فقد تبين و تتحقق بما نقلناه من كلمات هذا الفيلسوف الاعظم ونصوصه و اشارته انه كان مذهبه اعتقاد حدوث العالم و اعتقاد بواره و خراب السموات وزوالها وان لله ميراث السموات والارض

فاذن ما زعمه الجمهور و اشتهر بينهم انه كان يعتقد قدم العالم فدل مراده قدم ما سوى عالم الاجسام والجسمانيات وحيث دعلا يحلو حاله من احد امرين . فاما ان كان يريد من العالم العقلي عالم الالهية والقدرة و مراتب القوة القيومية وهي حملة الصور الوحودية العقلية المحضة التي هي بوجه ما غير الذات الاحدية التي سماها بعض العرفاء عيب الفيوب ، فيكون القول بقدمها حقاً وصدقاً ادلا يلزم منه تعدد القدماء لكونها غير دائمة على مراتب الالهية و مقامات الربوبية والمعلوم الرابطة وعالم القضاء العيني .

وان اراد بذلك و اتا قديمة متعددة متصلة الوجود مستعلة المويات لانهما شئون الالهية و علوم قضائية ، فالقول بقدمها و تسرمد العقول المعالة باطل لكونها معلومة تحدث سطوع

بورالاحدية لكن حسن الظن بهذا الفيلسوف يستدعي ان اعتقاده و مذهبه هو القول الاول كما يشهد به وفور علمه وقوة حجة واحكام برأيه في ما ير الاصول الحكيمية ولان طرفيه وهما اهلان اسناده و فرموديوس تلميذه قائلان بذلك القول كما يستعاد من كلمات كل منهما ومذهبه والله اعلم بالسرائر

ومما يدل على ان هذا الفيلسوف كان يرى وينتقد حدوث العالم الجسماني ووثوره ما قاله في المبرر السابع من كتاب معرفة الربوبية و هو انه لما قبلت البيولي الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطراراً انما سارت الطبيعة قابلة للكون لما جعل فيها من القوة التصافية والعلل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدء الكون فالكون آخر العلل العقلية المصورة و اول العلل المكونة ولم يكن يجب ان يقف العليل القواعل المصورة للجواهر من قبل ان ياتي الطبيعة .

و انما ذلك كذلك من اجل الملة الاولى التي صيرت الانيات العقلية علل اقواعل مصورة للعال (للمورخ - ل) العرضية الواقعة تحت الكون والفساد وان العالم الحسي انما هو اشارة الى العالم العقلي والى ما فيه من الجواهر العقلية وثبات قواها العظيمة وفضائلها الكريمة وخبرها الذي يدلى غلياً وتصور فوراً انتهى كلامه

اقول: قوله صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون والفساد اضطراراً معناه جعلتها جعلاً بسيطاً وهي في ذاتها قابلة للكون بحسب هذا الوجود لانها لم تكن في ذاتها كذلك فسيرتها كذلك بحسب عارض غريب عن وجودها ناهيك به قوله اضطراراً يعنى سعة الكون والفساد من ضروريات هوية الصورة الطبيعية من غير تدخل جعل بينها وبين كونها على تلك الصفة .

وقوله: انما سارت الطبيعة قابلة للكون الى آخره اشارة الى لمة تجدد الطبيعة واستمرارها وهما متقابلان بوجه لما فيها من شوب قوة و فعلية ووثور و ثبات وذلك لان في اسبابها وعللها شبهاتين المبعثين بالقوة التماثية مما يلزمها النقص والشوق و

يلزمها الكمال والعقل والشوق نوع حركة من القوة الشوقية لطلب الكمال تناسب تجديد الطبيعة حدوثها والكمال العقلي الذي يكون للعلل العالية مما يازمه الثبات والدوام فهو مناسب دوام تجديد الطبيعة واتصالها بنوارد الامثال .

وقوله : ثم وقصفت العقل عند الطبيعة الى آخره اشارة الى ضربى التأثير والايجاد وهما الابداع والتكوين فيبين ان سلسلة الابداع انتهت الى الطبيعة وان سلسلة التكوين اخذت منها لما فى وجود الطبيعة من حقيقة الثبات والتجديد لما علم مراد ان التجدد فيها عين الاستمرار لكونه صفة ذاتية لها اضطرارية و لهذا يكون ابدافى التأثير والاستعانة بالتجديد لها ذاتى ولغيرها عرضى بواسطتها فيثبت من ذلك ان الطبيعة آخر الابداع واول التكوين وهاتان العيشتان لا توحبان تركيا فى ذاتها بحسب الخارج لما مر مراراً ان ثباتها عين التجدد و الانتضاء على قياس فعلية القوة فى الهولى وتوحد الكثرة فى العدد وغير ذلك من الامثلة .

ثم ان هذا العيلسوف جبر عن علل التكوين بالعلل العرضية لما ظهر من قوله سابقا ان حدوث الصورة اللاحقة ليست من الصورة السابقة بل من سبب اعلى نسبتة الى المتجددات الزمانية نسبة واحدة غير زمانية ، وانما اطلق اسم العلة على الصورة السابقة بالزمان بمعنى آخر فقد صح الاصطلاح على العلل الاصلية المترتبة بالذات بالسلسلة الطولية وعلى المعدلات المترتبة بالزمان بالعلل العرضية .

وقوله ان العالم الحسى انما هو اشارة الى العالم العقلى معناه ان كل صورة حية فى هذا العالم فلها صورة عقلية فى عالم الالهية و فى علم الله سبحانه كما هو رأى كثير من الاقدمين مثل افلاطون وسقراط وغيرهما وسموها بالصورة المقارقة وقد احكمنا بنيتها وادوضحنا طرئتها مرارا .

فصل (٤)

في ذكر اعتقادات الفلاسفة الذين هم غير هؤلاء الأصول الاعلوان ١ في
حدوث العالم و خراجه و بوار السموات والارضين

فمنهم زينون الأكبر ابن فارس و قد نقلنا في مباحث الحركة قوله الدال
سريعا على حدوث العالم وهو قوله ان الموجودات باقية دائمة اما بقاؤها فيتجدد
صورها واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى ، وذكر ان الدثور قد
لزم الصورة والهولى انتهى .

و من علم كيفية تعلق كل من الهولى و الصورة بالآخرى يعلم صحة القول
بتجدهما في كل آن ومن اقواله ايضا ، الدال على الحدوث ، قوله ان المبدع الاول
كان في علمه صورة ابداع كل جوهر وصورة دثور كل جوهر فان علمه غير متناه و
الصور التى فيه من حد الابداع غير متناهية وكذلك صور الدثور غير متناهية فالعوالم
يتجدد في كل حين ودهر ثم ذكر وجه التجدد بما نقلناه منه اولاً .

القول : المراد من عدم التناهى في قوله فان علمه غير متناه و الصور التى
في حد الابداع غير متناهية ليس عدم التناهى بالعدد بالعمل لاستحالته بالبراهين و
لهذا الفيلسوف برهان مخصوص على هذا المطلب في رسالة نقله بعض افاضل المتأخرين
في تصانيفه وتلك الرسالة موجودة عندنا .

بل المراد اما عدم التناهى بالقوة كما في المتحولات الجوهرية و العرضية
الواقعة في الكون حيث لا ينفك عند حد كالصور الحسية المتجددة و افرادها المتعاقبة
في الوجود شيئاً فشيئاً على نعت الاتصال .

واما عدم التناهى من جهة الشدة في الوجود العقلى كما للصورة المفارقة
بحسب ما يصدر عنه من الافراد و الحركات لا الى حد وعلى اى تقدير ليس المراد
منه ما يحسب ترتب الصور العقلية لانها متناهية البتة طولا وعرضا

ومنها قوله ان الشمس و القمر و الكواكب يستمد القوة من جوهر السماء
فاذا تغيرت السماء تغيرت الجيوم ايضا ثم هذه الصور كلها بقاؤها و دثورها في علم
البارى سبحانه والعلم يقتضى بقائها دائما و كذلك الحكمة ، والبارى قادر على ان يفتنى
العالم يوما ان اراد .

اقول ، مراده من جوهر السماء هو جوهرها العنلى و هو صورة ذاتها في
علم الله و وجهها الذى يلى القدس والتغير انما يلحق السماء بحسب وجهها الذى يلى
المادة وهو الطبيعية لانها فانية وهو باق كما قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه ، ومراده
من قوله والبارى قادر على ان يفتنى العالم يوما ان اراد . هو يوم القيمة الذى مقداره خمسين
الف سنة .

وقد اوردنا من الاصول والمبادئ الصحيحة ما يستفاد بقوتها تفسير كلامه و
تبيين مراده فلا نخوض فى بسطه و شرحه حذرا من الاطالة ، ومن الغلاصة القائلين
بحدوث العالم ذيمنقراطيس و شيعته الان له رموزا وتجاوزات قل من اهتدى اليها .
ولهذا اشتهر منه اشياء بظاهاها يناقض الاصول الحكيمية مثل القول بالاجسام
الصغيرة ومثل القول بالانماق والبخت و كان هذا الميول فاسادا كرا لى لى لى لى لى لى لى
الغائية فى فعل واجب الوجود لا غير اذا من حكيم الا وهو معترف بان ما لا يجب
لا يكون بل هو وغيره يسمون الامور اللاحقة بالمهيات لالذاتها بل بسبب غيرها
امورا اتماقية وحيث يصدق القول بان وجود هذا العالم اتماقى .

قال بعض العلماء : ان هذا الرجل تصحعا كلامه القدر الذى وجدناه قد دل
على قوة سلوكه وذوقه ومشاهدات له رفيعة قدسية و اكثر ما نسب اليه افتراء بعض
بل القدماء لهم الفاظ ورموز واغراض صحيحة ومن اتى بعدهم رد على ظواهر رموزهم
اما لفظة او تعمدنا لما يطلب من الرئاسة انتهى .

فمن كلماته المرموزة انه قال : المبدع الاول (١) ليس هو المنصرق قطولا العقل

١- لا يعنى ان المبدع الاول هو الفيض القدسى الذى مبرته بكر وبالرحمة الواسعة و—

فقط بل الاحاط لاربعة وهي الاسطوانات اوائل الوجودات كلها ومنه ابتدعت الاشياء البسيطة دفعة واحدة واما المركبة فانها كومت دائمة دائمة الا ان يصومتها بالموع

ثم العالم بجملة غير دائر لانه متصل بذلك العالم الاعلى كما ان عناصر هذه الاشياء متصلة بلطف ارواحها الساكنة فيها والعناصر وان كانت تدثر في الظاهر فان صغوتها من الروح البسيط الذي فيها غير دائر فان كان كذلك فليست تدثر الا من جهة العواس، فاما من نحو العقل فانه ليس تدثر فلا يدثر هذا العالم اذا كان صفوها فيه وصعوا متصلة بالعالم البسيطة انتهى .

اقول: كلامه في غاية القوة والمثانة الان فهم كلامه ودرك مرامه يحتاج الى قريحة صافية وذهن ثاقب مع تعمق شديد في العلوم الالهيات .

و العجب ان الحكماء مع شدة فهمهم وفور علمهم كيف ذهلو عن غور كلامه وبعد مرامه حيث اعترضوا على كلامه وبالفوا في التشبيح من جهة قوله ان اول مبدع هو العناصر وبعدها اهدمت البسائط الروحانية وقالوا هو ترقى من الاسفل الى الاعلى ومن الاكدر الى الاعلى، ومعلوم ان مراده منها غير صورة هذه العناصر الحسية .

وقد حكم سريعاً بانها دائرة فكيف يشاقق في كلامه ولولا مخافة الاطباب لبنت صحة مرامه ومع ذلك فكلامه سريع فيما نحن بسنده من تجديد هذا العالم و

→ بالمعنى وبالحق المخلوق به وبالنفس الرحمانى وبالعلاء وبالماء في قوله وكان مرهم على الماء وللمرء هذا، فيلطف انه ماء وهواء وفارواض باضرابات وجهات كما لا يخفى ولا بد في كل موجود من الموجودات العالمية من حرارة منضجة وبرودة جلدة و رطوبة مهككة وبيوسة حافظة لكن في كل موجود بحسبه وحسب نغاته فالبدء الاول برحمته مفتعل على هذا السان فيمير عنه بالاسطوانات وقد قيل لا بد في الموجودات من الخلق والرزق والحياة والموت ولذا ورد ان حملة العرش داركانها اربعة: اسرافيل وميكائيل وجبرائيل و عزرائيل وللمرء ذكر من الاشارة يكفى للمعقل اللهي في تظن ان المرام ، فتظن . (اسماعيل به)

دثور شخصياته الحسية و هوياتها المادية - بقاء صفوها الى صورها عند الله القيوم لانه اراد الاشياء البسيطة الصور العقلية الثابتة وبالأشياء المركبة الصور الجسمانية فلكية كانت او عصرية لتركيبتها من المادة والصورة او من الوجود والعدم كما علمت من تشابك الوجود والعدم في الممتدات المكانية و الزمانية

ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم و خرابه فلاسفة فاداميا و انهم كانوا يقولون ان كل مركب ينحل فلا يجوز ان يكون من جوهرين متعقبين في جميع الجهات والا فليس بمركب

فاذا كان هذا هكذا فلا محالة اذا انحل التركيب حل كل جوهر فاتصل بالاصل الذي منه فما كان منها بسيطا روحانيا لحق بعالمه الروحاني وهو باق غير دائر وما كان منها جاشيا غليظا لحق بعالمه ايضا و كل جاش اذا انحل فانما يرجع حتى يصل الى الطيف فاذا لم يبق من الكثافة شيء اتحد بالنظيف الاول فيتحد به فيكونان متعدين الى الابد .

واذا اتحدت الاواخر بالادائل كان الاول هو اول كل مبدع ليس بينه و بين مدعه جوهر آخر متوسطا فلا محالة ذلك المبدع الاول ينشأ من نور مبدعه فيبقى دهر الدهور خالدا مخلدا انتهى .

اقول: كلام هؤلاء الفلاسفة في غاية الشرف و النفاة و هو يشمل على بيان مقصدين شريفيين هما اللذان اكثرنا ذكرهما و كررنا تنبيههما .

احدهما دثور العالم الجسماني ودثور صورته وفساد مادته واصحلال وجوده و انحلال تركيبه .

وثانيهما اتصال ماتروح وتلطف من الصور الحسية الى الصور العقلية ورجوع ماضى و نقى منها الى العلة الاولى الالهية فالحل عائدا اليه راجع صائر اياه متعده بوجهه الباقي رجوع النفس الى التمام و مصير الفرح الى الاصل كما قال تعالى: « فبسمان الذي بيده ملكوت كل شيء و اليه ترجعون » و قوله « الا الى الله

تصير الأمور .

ومن الملائنة القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم فانه كان يقول ان اول الاوائل النور الحق لا يدرك من جهة عقولنا لانها ابدعت من ذلك النور الاول وهو الله حقا و كان يقول ان بدو الخلق و اول هذا العالم المحبة و المنازعة و وافق في هذا الرأي انبذ قلس حيث قال الاول الذي ابدع اولاهو المحبة و العلية .

اقول : دلالة هذا الكلام على الحدث ان كل محب يحب شيئا غير ذاته فهو يتحرك حتى يتقلب الى معصوبه و يرجع اليه و معنى فيه لان كل ناقص مشتاق له غاية و كل دى غاية يتحرك اليها و كل محبوب قاهر على حذب محبة اليه و محو آثاره بالكربة حتى يصير راجعا اليه كما قال تعالى : « وهو القاهر فوق عباده » . وهذا لا يوجب الالتفات من العالى الى السافل لان العالى لا يتعمل من السافل ولكن يحركه ويجذبه اليه ويمسح آثاره و يجعله صائرا اليه من غير تغيير ومباشرة .

وبالجملة وجرد المملول مطلقا من المحبة لكونها ناقصا منتقرا الى ما يكمل به ويتم به ويخرج من فقره الى غناه فالعالم بجميع ما فيه ومعه يخرج يوما الى التوحيد يرجع اليه ويصير اياه كما انه بدلته .

ومن القائلين منهم بحدوث العالم ابيقورس قيل انه خالف اوائل في الاوائل قال المبادئ اثنان الخلاء و الصورة اما الخلاء فمكان فارغ و اما الصورة فهي فوق المكان والخلاء ومنها ابدعت الموجودات و كل ما كان كون منهما فانه يسجل اليهما فمنهما المبدء واليهما المعاد وربما يقول الكل يفسد .

اقول كانه اراد بالمبادئ مبادئ القوام المتعارفة للمملول كالمادة و الصورة لا مبادئ الوجود المتعارفة له كالفاعل و الغاية فان المادة و الصورة داخلتان في وجود هذا العالم ومبينه والفاعل و الغاية خارجتان عن وجود هذا العالم و اراد من الخلاء البيولى الاولى لكونها عديمة خاليه عن وجود الصورة في ذاتها و لها امتداد

كلاهما باعتبار اعتبارهما الجسماني والحداد بالصورة الطبيعية المصورة للاحرام وهي بحسب وجودها النفس أو العقلي فوق الهيولي و الأبعاد فوقية بالمعية و الشرف و كل من الهيولي و الصورة مبدء للوجود أيضا بمعنى ما منه الشيء لا بمعنى ما به الشيء لكن الصورة مبدء فعلية الشيء الحادث و كماله و المادة مبدء قوته و قوله واقتضاه .

ثم ان الصورة اذا كملت فهي غاية كماله و المادة اذا ادثرت وطرحت كالقشر المرمى فهي غاية عدمه و مرجع فقره و قصه و لهذا قال منهما المبدء و لهما المعاد اذ مبدء كل معلول هو ما ينشئ اليه فخرج من كلامه ان الجسمانيات و سائر الصور الحسية يتجدد وجودها من الصور الممارقة الباقية عند الله ثم تعود اليها وهذه الحسيات دائرة فاسدة بدثور الهيولي و تلك باقية عند الله ببقاء ذاتهم فكل شيء هالك الا وجهه .

ومن حكم الشيخ اليوناني الدالة على حدوث هذا العالم انه قال على سبيل الرمز ان امك رؤوم لكها فقيرة دعناه وان اباك لحدث لكنه جواد مقدر يضي بالام الهيولي و بالاب الصورة و بالرؤية اقتيادها و بالقر قوة قبولها و هي امر عيني و بالرؤية عدم ثباتها على حالة واحدة و وجود باق و اما حداثة الصورة فهي تحددها في الوجود في كل آن و اما جودها فهو مبدئيها للاعراض و الاثار او موجدتها فيحسب حقيقتها العقلية التي في علمها و هي من جهات افاضة الله و رحته على القوابل المستعدة و هذه القوابل انما تقبل الصور بقدر معلوم من خصوصيات الازمنة و الاوقات كما قال سبحانه: و ان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم .

ومن كلماته الدالة على حدوث عالم الطبيعة والجسم قوله النفس جوهر شريف كريم تشبه دائرة قد دازت على مركزها غير انها دائرة لا بعدلها و مركزها العقل وكذلك العقل دائرة استدارة على مركزها وهو الخير الاول المعص غير ان النفس والعقل و ان كانا دائرتين لكن دائرة العقل لا تتحرك ابدا بل هي ساكنة واقفة شبيهة

بمرکزها .

واما دائرة النفس فانها تتحرك على مرکزها و هو العقل حركة الاستكمال و اما دائرة العالم السفلى فانها دائرة تدور حول النفس واليها تشتاق وانما تتحرك بهذه الحركة الذاتية شوقا الى النفس كشوق النفس الى العقل وشوق العقل الى الخبر الاول المحض .

ولان دائرة هذا العالم جرم والجرم يشتاق الى الشيء الخارج منه و يحرم ان يصير اليه فيعاقبه فلذلك الجرم الاقصى الشريف يتحرك حركة مستديرة لانه يطلب النفس من جميع النواحي لينالها فيستريح اليها ويسكن عندها .

هذا كلامه و هو صريح في استحالة الفلك و انقطاع حركته الذاتية ودور الطبيعة ونفاده وفناء العالم الجسماني واضمحلاله وانتقاله الى الدار الاخرة حسبما اوضحنا سبيله ومن الحكماء المبرزين المشهورين بالفضل والبراعة الاسكتند الافرودوسي وهو من كبار اصحاب ارسطاطاليس رآها وعلما وكلامه اعين ومقالاته ارضن .
وقد وصفه الشيخ في الصفاء وفي كتاب المبدء والمعاد بنافضل المتقدمين وافق استاده في كثير من المسائل .

ومنها ان الباري عالم بالاشياء كلها كلياتها وجزئياتها على نسق واحد ولا يتغير علمه بتغير المعلوم ولا ينكسر وخالقه في بعضها بحسب ظاهر الامر ونعم قد وجهنا قوله بهلاك بعض النفوس كما ستعلم .

ومما اشرد به انه قال كل كوكب ذو نفس وطبع وحركة من جهة نفسه وطبعه ولا يقبل التحريك من غيره اصلا ومن كلامه الدال على حدوث ما سوى الملك المحدد انه قال لما كان الملك محيطا بما دونه فكان الزمان جاريا عليه لان الزمان هو العاد للمركبات اى عدها ولما لم يمكن يحيط به هيء آخروالا لكان الزمان جاريا عليه لم يجز ان يفسد يكون فلم يكن قابلا للكون و الفساد و مالا يقبل الكون و الفساد كان قديما .

القول : كلامه ظاهر في ان ما يكون تحت الدهر والزمان فهو من الكوائن
 الفواسد ولا شبهة في ان جميع الاجرام الملكية والنصرية مما يجرى عليه الزمان
 لانها مادية فيها جهة القوة والاستعداد وما كان كذلك فالزمان من مخصصاته فيكون
 متغير الوجود قابلاً للكون والفساد ، فيثبت ان المحيط بالجميع جسم طبيعي له
 قوة الحركة و التغير فهو ايضا لامخالة ذو صورة متجددة كائنة قاسمة فيحتاج الى
 معدد آخر يحدد زمان وجوده ومكان كونه وان لم يكن كذلك فيكون احاطته بالجميع
 ليست احاطة وضعية مكابية كاحاطة السقف بل كان امر انشائيا يحيط بالسماء احاطة
 تشاوية فلم يكن بحسب جوهرها العقلي من جملة عالم الشهادة و الحس بل من عالم
 الغيب وعالم التدبير والقضاء الالهي وما عند الله ببقائه كما قال فما عندكم يتقد وما
 عند الله باق .

ومن علماء الحكماء المتألمين الراشدين في العلم والتوحيد فروديس صاحب
 المشائين واضع اسافوجي وهو عندي من اعظم اصحاب المعلم الاول واهدى القوم الى
 ميون علومه و ارشدهم الى اشاراته وجميع ما ذهب اليه في علم النفس و علم الرب و
 كيفية المعاد و رجوع النفس الى عالم الحق و دار الثواب و الاعتماد عليه في شرح
 التنظيم الاول اكثر من غيره كالسكندر الرومي و تاسطبيوس و ان كان الشيخ اكثر
 تعويله على هذين دونه لاكاره عليه في القول باتحاد الماقل بالمستقل واتحاد النفس
 بالعقل النعال .

و قد علمت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال والتمام ، قال : المكونات كلها
 انما تتكون بتكون الصورة على سبيل التغير وتضد بخلو الصورة وقال كل ما كان
 واحداً بسيطاً ففعله واحد بسيط و ما كان كثيراً مركباً فافعله كثيرة مركبة
 وكل موجود قطعه مثل طبيعته فتعلم الله بذاته واحد بسيط و ما يخلها من افعالها
 بمتوسط فمركب .

و قال ايضا كل ما كان موجوداً فله فعل مطابق للطبيعة و لما كان الهاري

موجوداً ففعله الحاس الوحداني هو الاجتلاب الى شبهه يعنى الوجود قفى كلامه
دلالة على حدوث الطبيعة الجسمانية تصرفها وتلميحاً .

أما الاول فحيث قال المكونات انما تتكون بتكون الصورة على سبيل النير
وتفسد بخلوها عنها .

وأما الثاني فنقوله كل موجود ففعله مثل طبيعته ولاشبهة في ان لكل جسم
طبيعة هي مبدء حركته ، والحركة امر دائم التجدد والحدوث فكذلك مبدءها القريب
فيكون كل جسم طبيعي متجدداً حادثاً = زائلاً كائناً قاسداً ، وايضا في قوله ففعله الحاس
الوحداني هو الاجتلاب الى شبهه اشارة الى تبدل هذا العالم ورجوعه الى الله سبحانه .
ومن الفلاسفة المعتبرين المشهورين ابرقلس المنسوب الى افلاطون وقد
اشتهر فيما بين القوم من القول بقدم العالم ونسبته الى الفلاسفة الاقدمين ومتشأ
ذلك ايراد ابرقلس في تصنيفه تلك الشبهات النسخ التي قلها ولولا مغافة الاطباء
لذكرتها وينتوجه النص عن كل واحد واحد منها بحيث لم يبق منها لاحد مجال
الشك في العالم وكيفية مدور الموجودات منه تعالى على ان لكل منها محملاً صحيحاً
ووجهاً وحياً يصار اليه .

ولهذا ذكر الفارستاني في كتاب الملل والنحل انه قال بعض المتعصبين
لا برقلس ممهداً له هذا في ايراد تلك الشبهات انه كان يناطق الناس بمنطقتين
احدهما روحاني بسيط والاخر جسماني مركب وكان اهل زمانه الذين يناطقونه
جسمانيين .

والمعاداة الى ذكر هذه الاقوال مقاومة لهم اياه فخرج من طريقة الفكرة
والفلسفة من هذه الجهة لان من الواجب على الحكيم ان يظهر الحكمة على طرق كثيرة
يتصرف فيها كل ماظر بحسب نظره ويستفيد منها بحسب فكره واستمداده فلا يجدوا على
قوله مساغاً ولا يسيبوا عليه مقالا ومطعنا لان ابرقلس لما كان يقول بدهر هذا العالم
وانه باق لا يدثر وضع كتاباً في هذا المعنى طالعاً من لم يعرف طريقته ففهموا منه

جسمانيته دون روحانيته فتقتضوه على مذهب الدهرية .

وفي هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها ببعض وحدثت القوى الطبيعية حدثت فيها قشور واستعلت لبوب فالقشور دائرة واللبوب دائرة لا يبرز عليها الفساد لانها بسيطة وحيدة القوى فانقسم العالم عالمين عالم السودة واللب وعالم الكدور والقشور فاصل بينهما بعض وكان آخر هذا العالم من بدو ذلك العالم فمن وجه لم يكن بينهما فرق فلم يكن هذا العالم دائراً اذا كان منصلاً بما ليس مدثر ومن وجه دثرت القشور وزالت الكدور وكيف يكون القشور غير دائرة ولا مضطربة ومالم يزل القشور باقية كانت اللبوب خافية .

وايضاً فان هذا العالم مركب و العالم الاعلى بسيط وكل بسيط باقى دائماً غير مضطرب ولا متغير قال الذي يذهب عن ايرقلس هذا الذي نقل عنه هو المتبول عن مثله بل الذي اضاف اليه القول الاول لا يخلو من امرين اما ان لم يلق على مرامه لليلة التي ذكرناه سابقاً واما لانه كان محسوداً عند اهل زمانه لكونه بسيط الفكر واسع النظر سائر القوة وكانوا اولئك اصحاب اوهام و خيالات .

و الدليل على صحة ما ذكره هذا الذاب ان ايرقلس كان يقول في موضع من كتابه ان الاوائل التي منها كونت العوالم باقية لا تدثرو ولا تضحل و هي لازمة للدهر ماسكة الا انها من اول واحد لا يوصف بصفة ولا يدرك بنت و نطق وان صور الاشياء كلها منه وتحت وهو الغاية و المنتهى التي ليس فوقها جوهر هو اعظم منها الا الاول الواحد و هو الاحد الذي قوته اخرجت هذه الاوائل و قدرته ابدعت هذه المبادئ .

و قال ايضاً ان الحق لا يحتاج الى ان يعرف ذاته لانه حق حقاً و كل حق حقاً فهو تحت ادقده حقه الحق فالحق الذي امتنع مطباع الحيوة والبقاء هو الذي افاد بقاء هذا العالم بدياً وبقاء بعد دثور قشوره و ذكرى البسيط الباطن من الناس الذي كان فيه قد ملق به .

وقال أيضاً ان هذا العالم قد اضمحلت قشوره وذهب دسه وصار بسيطاً روحانياً وبقي ما فيه من الجواهر الصافية النورية في حد المراتب الروحانية مثل الموالم العلوية وبقي فيه جوهر كله قشور وندس وخبث ، هذه كلماته .

اقول : قد انكشف وتبين من هذه الكلمات التي في غاية الحسن والاتقان ان مدعب هذا الحكيم الرباني المصهور بين الناس بانه دهرى هو بعينه مذعب . و من تقدمه في حدوث العالم وخرابه و بواره و بقاء العالم الالهي و الصور الربانية .

والله اعادى و انكشف له اتصال اواخر هذا العالم باوائل ذلك العالم اتصال المعلوم المفاض بعلمه العياضة واتصال ذى الغاية بغايته ولحق الناس بكماله و تمامه وذلك العالم الربوبى باق ببقاء الله دائم بديموميته حكم احيانا بادرية هذا العالم بهذا المعنى كما يقال ان ابداننا باقية ببقاء نفوسنا مع ان البدن سائل زائل فى كل آن كما علم .

فبقوله بدهر هذا العالم ليس يعنى به ان الصور الطبيعية الحسية التى للافلاك و غيرها ادرية الاشخاص و الاعداد بل عنى به ان صورتها العقلية البسيطة الموجودة فى علم الله باقية عنده غير دائرة بدثور هذه الحسيات المركبة وذلك لان الدثور يقتضى غاية ومعادا غير دائر كما ان المحدث يقتضى مبدء وفاعلا غير كائن لامتناع ان يكون لكل غاية غاية الى لانه اوان يكون لكل مبدء مبدء لالى بداية ، فى الطرفين لا بد وان ينتهى الاشياء المتجددة الى امر لا بداية له ولا نهاية له

فاذن مرجع قوله ان العالم قديم على الوجه الذى مرتعيقه الى ان الصانع له قديم وهو المبدء الذى منه بدو كل باد والمعاد الذى اليه اوب كل آيت فمذكوره قول حق و صواب بشرط ان يعلم قائله وينعنى بان الصور العقلية الدائمة التى هى بواطن هذه الصور الدائرة الطبيعية ليست موجودات مستقلة الوجود مبائة الذوات لوحود باريها وجعلها الحق الاول يلزم تعدد القدماء كما بقوله الصدفية ولاحالة

في ذات الاول يلزم التكثر في ذاته ولانها متحدة به تعالى عن ذلك في مرتبة ذاته
يلزم الانقلاب له من الوجوب الى الامكان اولها من الامكان الى الوجوب و
الكل مستحيل .

بل الواجب واجب ابدأ سرمداً والممكن ممكن دائماً والعق حق في الأزل
والباطل باطل لم يزل وهذا شيء لا يعرفه الا اهل الاذواق والمواحييد والراسخون في
علم التوحيد على ان البرهان قائم كما استغناء على ان كل شوق وطلب غريزي يفضي
صاحبه الى ما يطلبه ويحببه بالضرورة .

فصل (٥)

في نبذ من كلام الاله الكشف والشهود من اهل هذه الحلة البيضاء في
تجدد الطبيعة الجرمية الذي هو ملاك الامر في دكور العالم وزواله .

قد ذكرنا فيما سبق كثيراً من الايات القرآنية الدالة على هذا المطلب الذي
هو عمدة اصول الحكمة والدين وهو مما يستغناء عن الاحاديث المروية عن صاحب
هذه الشريعة الماثورة عن اهل بيت العصمة والبوة صلوات الله عليهم اجمعين .

صها كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاعة: «احذر كم الدنيا فاني ادار
شخصاً جعل تبديض (تفيس - ظ) ساكنها ظاعناً قاطنهابائس تميد باهلم اميدان السفينة
يسفقا المواصل في لحج البحارة» .

ومنها ايضا قوله (ع) : «ما اصف من دار اولها عناء وآخرها فناء من ساعاها فانت
ومن استغنى عباداته» هذا الكلام كما قبله في غاية الملاعة في الحكمة لا ينكشف حق
معناه الاعلى من احكم القوانين الماسية وامن في الرياضات العقلية لطلب العلوم
الالهية

واما كلام اهل التصوف والمكاشفين ، فقد قال المحقق المكاشف
محي الدين العربي في بعض ابواب الفتوحات المكية قال تعالى : «وان من شيء الا

عندنا خزائنه وما نشر له الا بقدر معلوم ، اى من اسمه الحكيم قال الحكمة سلطان هذا الانزال الالهى وهو اخراج هذه الاشياء من هذه الخزائن الى وجود اعيانها .
ثم قال بعد كلام طويل : فبالنظر الى اعيانها هى موجودة عن عدم بالنظر الى كونها عند الله فى هذه الخزائن .

ثم قال واما قوله ما عندكم يتقد صحيح فى العلم لان الخطاب منها لعين الجواهر والذى عنده اعنى عند الجواهر من كل موجود اما هو ما يوجد الله فى محله من الصفات والاهراض والاكوان وهى فى الزمان والاحال الثانى من زمان وجودها والاحال وجودها ينعدم من عندنا وهو قوله ما عندكم يتقدوما عند الله باق ، وهو تجديد للجواهر الامثال او الاضداد دائما من هذه الخزائن .

وهذا معنى قول المتكلمين المرض لا يبقى زمانين وهو قول صحيح حر لا شبهة فيه لانه يمتح الممككات .

قال واما صاحب النظر فما عده خبر شىء من هذا لانه تنبيه نبوى لا نظر فكرى وصاحب النظر مقيد تحت سلطان فكره وليس للتفكر فيسبحال
وقال ايضا فى الباب السابع والستين وثلاثمائة يعكس عن عروج وقع بحسب الباطن حين مخاطبته مع ادريس النبى (ع) بهذه العبارة :

قلت له انى رايت فى واقعتى شخصا بالطواف اخبرنى انه من اجدادى وسمى نفسه فسئلته عن زمان موته فقال اربعون الف سنة فسئلته عن آدم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته فقال لى من اى آدم تسئل عن آدم الاقرب ؟ قلت بلى فقال صدق انى نبى الله ولا ارى للعالم مدة يقف عليها بجملة الا انه بالجملة لم يزل حالقا ولا يزال دينا و آخرة و الاحال فى المخلوق بانهاء المدد لا فى العلق فالحلق مع الانفاس يتجدد .

فقلت له : فما بقى لظهور الساعة فقال اقتربت الساعة اقترب للناس حسابهم و هم فى غفلة معرضون .

فقلت: هرقني بشرط من شروط اقترابها فقال وجود آدم من شروطه فقلت فهل كان قبل الدنيا دار غيرها قال دار الوجود واحدة والدار ما كانت دنيا ولا آخرة الا بكم والآخره ما تميزت الا بكم وانما الامر في الاجسام اكون واستحالات وايمان وذهاب لم يزل ولا يزال. انتهى كلامه الشريف .

الفن السادس

من علم الجواهر في المبادئ والاسباب للطبيعيات التي يعلمها العالم الطبيعي اخلا من العالم الالهي على وجه الحكاية والتسليم واما البرهان عليه فضمائه على ذمة العالم الرباني اخلا من الله من جهة ملكته المقربين الذين هم وسائط امره في خلقه وفيه فصول .

فصل (١)

في تعريف الطبيعة

لاشبهة لنا في ان هذه الاجسام التي قلنا قد يصدر عنها اعمال و انفعال و حركات واستحالات نجد بعضها من جهة اسباب غريبة خارجة مثل حركة الحجر الى فوق والنار الى تحت و مثل تسخن الماء وتبرد الهواء و نجد بعضها لا يستند الى سبب غريب كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق و كثير يبد الماء و تسخين النار .

و قريب من هذا استعالة البذور و الطف نباتا و حيوانا و تصادف ايضا من الحيوانات تصرفا اراديا في انواع حركاتها وسكناتها من غير منصرف خارج عنها يصرفها هذه التصاريف وقاسر غريب يقرها على هذه الافاعيل .

فهذا ما ارسم في اذهاننا في اول النظر من غير ان يجزم اولانا كلامنا لوجهين

صادرة بإرادة مريد أولا بإرادة مريد وكلا منهما لازم طريقة واحدة لا ينصرف عنها
أو غير لازم طريقة واحدة بل متقنن الطرق ولا أيضا أن هذه الاجسام التي ليست
محرركاتها من خارج مشهود لنا هل لها محرك خارج لا يحسبها لا
وعلى الأول هل من شأنه أن يحس حتى يكون محسوس الذات غير محسوس
التي كمن شاهد اجتذاب الحديد إلى جهة ولم ير مغناطيس يجذب الحديد أو عساه
أن يكون مفارق الذات غير محسوس البتة على أنه من الواضح الجلي لكل عاقل
أن الجسم به هو جسم لا يجوز أن يفعل فعلا خاصا ولا أن يحرك تحريكاً
فالذي لا بد أن يتسلمه البليغي ويرى أن عليه الإلهي أن هذه الاجسام المتحركة
هذه الحركات إنما يقع حركاتها وأفعاليها عن قوى موجودة فيها هي مبادئ آثارها
وأعمالها .

فمنها قوة يصدر عنها الفعل والتغيير على نهج واحد من غير إرادة
ومنها قوة يصدر عنها كذلك مع إرادة .
ومنها قوة متفنتة الفعل والتحريك من غير إرادة .
ومنها قوة كذلك مع إرادة وهكذا حال القسمة في جانب السكون بحسب
الاحتمال العقلي .

فالأولى تسمى طبيعية بحسب هذا الاصطلاح ولا يخلو عنها جسم عندنا كما
للحجر في هبوطه وسكونه في وسط الكل ومعنى قولنا لا يخلو عنها جسم أنه من
جسم الأويوحد فيه قوة مباشرة لفعل بالحركة أو السكون على نهج واحد بلا شعور
لها في مرتبة وجودها الخاص بلا شرط أن لا يكون معها قوة أخرى فوقها كتفكس أو
عقل أو تكون وإذا كانت فسواء اتحدت هذه معها ضرباً من الاتحاد أو لم يكن
والثانية تسمى نفساً فلكياً كما للكوكب في دورانه على نفسه عند محقق
لجسماء .

والثالثة تسمى نباتية كما للنبات في تغذيته ونشوه وتوليده .

والرابعة تسمى لها حيوانية كما للحيوان في احساسه ومشيه وشهوته ونضبه.
وربما قيل اسم الطبيعة على كل قوة يسد عنها فعل بلا ارادة فنعم النفس
النباتية وربما قيل لمبدء كل فعل بلا روية فنعم النفس الفلكية وغير ما حتى المنكبت في نسج
شبكته والنحل في هندسة بيوتها انه بالطباع لكن التي هي مبدء للعلم الطبيعي الباحث
عن احوال المتغيرات هي الطبيعة بالمعنى الاول التي لا يخلو عنها جسم وليس على الطبيعي
ان يشكك اثباتها بل عليه ان يلتزم اثباتها من صاحب الفلسفة الاولى .

وعلى الطبيعي ان يعرف تعقيب مبدئها ولا يتعرض لمن ينكر وجودها، اذ فيه
كلمة شاقة كما مر ذكرها من قبل من جهة ان لكل متحرك محركا .

فالطبيعي حكمه في هذه المسئلة و امثالها حكم الممثل القابل و الرجل
الالهي حكمه فيها حكم الممثل الفاعل و قد حدث الطبيعة بانها مبدء اول للمحركة ما
هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وهذا المبدء مودوث من الامام الاول لتعليم الفلسفة
وشرحه كما وجد في الشفاء ان معنى قولنا مبدء اول للمحركة اي مبدء فاعلي يسد
عنه التحريك في غيره اعني الجسم المتحرك وقد وقعت الاشارة منا سابقا ان معنى
الفاعل في استعمال الطبيعيين و في الافاعيل الطبيعية هو الذي يكون تأثيره زمانيا
وعلى التدرج .

ثم ينبغي ان يعلم ان الطبيعة لا يجب ان يكون في كل شيء مبدء للمحركة
والسكون معا ولا ايضا يجب كونها مبدء للمحركة المكانية فقط بل المراد انها مبدء
لكل امر ذاتي يكون للشئ من الحركة ان كانت والسكون ان كان وسواء كانت
الحركة في اين او كم او كيف او حوهر او نحو آخر .

و معنى قوله اول ، اي مباشر قريبا لا واسطة بينه و بين تحريكه فمضى ان
يكون النفس مبدء لبعض حركات الاجسام التي هي فيها ولكن بواسطة الطبيعة حتى
ان قوما اعتقدوا ان النفس في ذوات الاغصاء تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة .
وهذا حق عندنا في الحركات الانتقالية الارادية التي تكون للحيوانات تدون

ماتكور كسقوط ابدانها من فوق الى تحت كما لوحناه اليك سابقا من ان مباشر كل حركة هو الطبيعة سواء استقلت او استخدمت للنفس .

واما الشيخ فقد اذكر ذلك واستنبطه حيث قال ولا يرى الطبيعة يستحيل معرفة الاعضاء خلاف ما توجه دانها طاعة للنفس ولو استعالت الطبيعة كذلك لما حدث الاعياء عند تكليف النفس اياها غير متضاها ولا تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة وقد مر اندفاع ما ذكره .

وحل الاشكال بان الطبيعة ليست واحدة بالنوع و وحدتها جنسية و التي في العناصر والمعادن غير التي يتوسط بين النفس و تحريكاتها الابنية والكمية والكيفية .

ثم المحب منه انه هوذا مثل هذا التوسيط والاستخدام في غير التحريكات المكانية ولم يجوز فيها وان كان الذي جوزه على طور غير الطور الذي نحن عليه، لان القوى النباتية والحيوانية عنده امراض و كيفيات فعلية او انفعالية و عندما جواهر صورية . وقوله هو ما فيه ليعرق بين الطبيعة والصناعة والفوارس .

واما قوله بالذات فقد حمل على وجهين: احدهما بالقياس الى المتحرك والاخر بالقياس الى المتحرك فمعناه على الوجه الاول ان الطبيعة تحرك لذاتها لاعن تسخير قاصر فيستحيل ان لا يحرك حين خلوها عن ما يحركه غير الحركة التي لاجل قاصر و معناه على الوجه الاخر ان الطبيعة تحرك لامر يتحرك عن ذاته لاعن خارج

وقوله لا بالعرض ايضا يحمل على وجهين: احدهما بالقياس الى الفاعل والثاني بالقياس الى القابل، فالاول ان الطبيعة مبدء لما كان حركته بالحقيقة لا بالعرض و الحركة بالعرض مثل حركة ما كن السعينة بحركة السعينة

و الثاني انه اذا حركت الطبيعة صنما من نحاس فهي تحركه بما هو صنم بالعرض لان تحريكها بالذات للنحاس لا للصنم ولذلك لا يكون الطبيب طبيعة اذا عالج نفسه وحرك الطب ما هو فيه لانه فيه لامن حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب فلم يكن

برؤء عن المرض لانه طيب ولكن لانه متعالج قاه من حيث هو معالج شيء و من حيث هو متعالج شيء لانه بالعينية الاولى صانع للعلاج و بالعينية الاخرى قابل له مريض .

تبصرة

قد منح لبعض الواددين بعد السابقين ان يستقصر هذا التعديد و توخى بعد استقصاءه ان يزيد عليه زيادة .

فقال : ان هذا التعريف انما يدل على هذه الطبيعة لاعلى جوهر ذاتها بل على نسبتها الى ما يصدر عنها و يجب ان يزداد في حد ما فيقال ان الطبيعة قوة سارية في الاجسام تفيد التخليق والتشكيل وتحفظهما وهي مبدا لكذا وكذا .

والذي عليه الشيخ ان هذه الزيادة تكلف مستغنى عنه وان ما فعله ردى فاسد غير محتاج اليه ولا الى بدله .

فقال : اما الزيادة التي راي بعض اللاحقين بالاولائل ان يزيدها فقد فعل باطلا فان القوة التي كالجنس في رسم الطبيعة هي القوة الفاعلية و اذا حدث حدث بانها مبدا الحركة من آخر في آخر بانه آخر وليس معنى القوة الابدئية تحريك يكون في الشيء وليس معنى السريان الا الكون في الشيء .

فان المحل اذا كان امرا متقسما كان الذي يحله من حيث ذاته ايضا متقسما ساريا فيه وليس معنى التخليق والتشكيل الا دخلا في معنى التحريك و ليس معنى حفظ الخلق و الاشكال الا دخلا في التسكين فيكون هذا الرجل قد كرر اشياء كثيرة من غير حاجة اليه وهو لا يشعر .

ومع ذلك فان هذا المتدارك لخلل هذا الرسم بزعمة قد حسب انه اذا قال قوة فقد دل على ذات غير مضافة الى شيء وما قبل فان القوة مفهومها هو مبدا التحريك والتسكين لا غير ، لقوة لا ترسم الا من جهة النسبة الاضافية هذا ان خيى كلامه .

القول : كون الطبيعة مبدءاً لافاعليها الذاتية من الحركة و غيرها ليس على سبيل ان يكون من الصفات المارضة لذاتها بعد ذاتها كالمضحك والكاتب للانسان بل وجودها في نفسها ووجودها مبدء لكذا وكذا شيء واحد بلاثفاير .

فالملذكور في تعريفه ليس كما يفهم من كلام الشيخ انها حد بحسب مفهوم الاسم، رسم بحسب الحقيقة والذات ، و كذا ينبغي ان يعلم ان كون هذا المبدء طبيعة وقوة وصورة وان كان بحسب مفهومات متفاوتة لكن قد علمت ان تكثر المفهومات وتفايرها لا يقتضى تفاير نحو الوجود الذى هو مصداق الجميع .

فهذه القوة في كل واحد من انواع الجسم شيء واحد جسمانى يترتب عليه بها افعاله و آثاره الذاتية الجسمانية من الحركات والاستعالات و غيرها سواء كانت منحصلة القوام بجمهور نفسانى او لا وسأتى لهذا شرح .

فصل (٢)

في نسبة الطبيعة الى ما فوقها من الصورة والنفس و الى ما تحدها من المادة و الحركة و الاعراض

قال الشيخ فى الشفاء : ان لكل جسم طبيعة و مادة وصورة و اعراضاً فطبيته هو القوة التى يصدر عنها حركته او تغيره الذى يكون من ذاته و كذلك سكونه و ثباته و صورته هي مهيته التى بها هو ماهو و مادته هي المعنى الحامل لمهيته و الاعراض هي التى اذا تصورت مادته بصورته و تمت نوعيته لزممت او عرضت له من خارج و ربما كانت طبيعة الشيء هي هيئتها صورته وربما لم يكن .

أما فى البسيط فان الطبيعة هي الصورة هيئتها فاذا قيست الى الحركات والافعال سميت طبيعة و اذا قيست الى تقويمها للنوع سميت صورة فصورة الماء مثلاً قوة اقامت هوى الماء نوماً هو الماء وتلك غير محصورة و عنها تصدر الآثار المحصورة من البرودة و القتل و هو الميل الذى لا يكون للجسم و هو فى حيزه الطبيعي فيكون فعلها فى

جوهر الماء اما بالقياس الى المتأثر عنه فالبرودة واما بالقياس الى المؤثر فيه المشكل له فالرطوبة و اما بالقياس الى مكانه الغريب فالتحريك و بالقياس الى مكانه المناسب فالتسكين و اما في المركبات فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة . فان تلك الاجسام لاتصير هي ما هي بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة وحدها و ان كانت لابتدأ في ان يكون هي ما هي من تلك القوة فكان تلك القوة جزء من صورتها وكان صورتها تجتمع من عدة معان فيتعذر كالانسانية فانها تتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والنطق .

و اذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع اعطيت المية الانسانية و اما كيفية نمو هذا الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى هذا ملخص كلامه و فيه امور صحيحة على طور حكمتنا المشرقية و امور متزلزلة كما يظهر على من تأمل و تدبر في مواضع من كلامنا فقوله صورة الشيء هي مهيته التي بها هو ما هو و مادته هي المعنى العامل لميته كلام حر صحيح يجب التحويل عليه في جميع المواضع . وهذا الذي ذكره اصل بيتي عليه كثير من مقاصدنا سيما التي في علم المعاد فكل حقيقة نوعية فهي صورتها التي مقوم نوعها و محصل جنسها و يفرع عليه امور :

منها كون النفس الانسانية في ذاتها مصداقا لجميع المعاني التي توجد في الحيوان والنبات والمعدن على وجه الاطلاق .
ومنها مسألة اتحاد العاقل بالمعقول .

ومنها جواز حركة الاقتداد في الجوهر و اما قوله و ربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته كالسياط و ربما لم يكن كالمركبات فلا يخلو من اضطراب ، اما اولا فلان قوله كالسياط عنى به الناسر الاربعة كما يعلم من مواضع اخر من كلامه من ان اقلك لا طبيعة له وكذا الكواكب لا طبيعة لها وانما لها ميل فقط وهو من الكيفيات كالقتل والخفة .

وفيه مامر من ان الافلاك : كذا الكواكب لها طبيعة خاصة .
واما ثانيا فقوله وربما لم يكن اء اراد به ان المركب الحيواني و النباتي
صورته النوعية هي نفسه وهي بالمعد غير طبيعته وكأنه اراد ههنا بطبيعة الحيوان مثلا
صور العناصر التي هي اجزاء مادته .

وافقت تعلم ان شيئا منها ليست طبيعة الحيوان بما هو حيوان ولا النبات بما هو
نبات و ان اراد به غير تلك الطبايع بل التي هي مبادئ حركات النشواو الارادة
فالحق انها عين الصورة الحيوانية و النباتية وجودا و هوية و غيرها معنى و مية و
قوله فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة و كذا قوله وكان تلك القوة
جزء من صورتها يحتمل وجهين :

احدهما ما هو المختار عندنا و هو ان معنى الطبيعة المذكورة احد معان
يتضمنها الصورة النوعية التي للمركب فذلك الصورة مع تاحدهما يتضمن مع تلك
القوة من كونها مبدء قريبا للمحركات و الاستحالات الناشية عما هي فيه بالذات
لا بالعرض و ان جاز وجود تلك القوة مفردة في مادة اخرى بالنوع لا بالفصل باعتبار
اخذها بشرط لاشيء آخر .

و ثانيهما وهو الذي قصد الشيخ كما يظهر من مواضع اخرى من كلامه وهو
ان هذه القوة توجد في مادة المركب من الاسطقات و معنى الصورة معمول على
المركب لانها تتحد مع الفصل باعتبار اخذ مضاعفها لا بشرط شيء و الفصل معمول
على المركب و معنى الفصل هو الاتحاد في الوجود فيكون تلك القوة جزء من
الصورة بهذا الوجه .

وهذا و ان كان وجهها صحيحا الا ان النظر يطل ان صورة الشيء التي هي
مبدء فصله الاخير يتضمن وجوده البسيط جميع المعاني الموجودة في القوى التي
تحتها بوجه اعلى و ايسر و كذا قوله وكان صورتها يجتمع من عدة معان فيتحد الي
اخره يجري فيه الاحتمالان المذكوران .

و كذا الكلام في قوله و اما كيفية نحو هذا الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى فان الذي يستفاد من كلامه في غير هذا الموضع في كيفية هذا الاجتماع المناسب لساير ما قاله هو ان صورة كل نوع هو مركب من عدة قوى كالانسان مثلا يجب كونها مبدا لساير قواه على ترتيب و نظام كانها يجمع الكل في واحد لكونها مرتبطا بواحد على وجه التناسب والترتيب والترتيب يجعل الكثير شيئا بواحد .

واما الذي ينتهي اليه النظر المتيقن ان الصورة كالصورة الانسانية مثلا و هي نسبة الناطقة على وحدتها جامعة لجميع قواها الحيوانية و النباتية و المعدنية على وجه مبسوط هريف و كذا الكلام في كل صورة بالقياس الى مادونها .

فان قلت : اذا كانت الصورة مبدا فاعليا لساير القوى قاهراً عليها فيلزم ان لا تنقل عنها ولا يستكمل بها .

قلنا هذه الصورة المقومة للمواد و قواها ليست في قوة الوجود كالبيادى العقلية حتى يتبرى عن المواد و قواها كل البرائة فلكل منها جهتان جهة حاجة و استكمال وجهة غناء و تكميل .

وقد مر في مباحث النلازم بين المادة و الصورة كيفية تحقق هاتين الجهتين فالصورة مقومة للمادة من جهة اصل حقيقتها باعانة جوهر عقلى ينصل به ضرباً من الاتصال و هي مفترقة الى المادة في عوارضها الاتعمالية وحياتها السماء بالمشخصات و كلامنا في الصورة من جهة اصل حقيقتها لامن جهة تاخرها عن المادة و افتقارها اليها فانها ليست من تلك الحيشية صورة بل هيئة ولا المادة من تلك الحيشية مادة بل موضوعا و هكذا الحال في كل صورة و مادة حتى النفس و البدن فان النفس محصلة للبدن و قواه من حيث اتصالها بالمبدا الفعال على نحو الحركة دون الاستقلال الا مع تمام الاتصال و حيثئذ يستغنى عن البدن كل الاستغناء و هي قائمة بالبدن مفترقة اليه في طلب الكمال من حيث اتصالها عن المبدى ومن جهة قصورها و نقصانها .

ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول : قد علمت نسبة الطبيعة الى الصورة و منه

يستغاد نسبتته الى النفس كما اوّمانا اليه اما الباطن كالملك وما فيه فان طبيعتها ونفسها شيء واحد في الوجود وذلك الواحد ذو شئون ودرجات بعضها عقلية و بعضها نفسانية مدركة للجزئيات و بعضها طبيعية سارية في الجسم مباشرة للحركة الدورية التي على نهج واحد من غير ارادة بحسب هذه المرتبة اعنى القوة السارية في الجسم و ان كانت الحركة ارادية بحسب قوة نفسانية يتحد بها هذه القوة الطبيعية حثريا من الاتعاد و هذه القوة القريبة من فعل الحركة حادثة شيئا فشيئا متجددة حسب تجديد الحركة كما سبق تحقيقه .

واما نسبتها الى المادّة فالتقويم بوجه و التخصيص بوجه و التنويع بوجه كما علمت في مباحث المية و اما نسبتها الى الحركة و السكون فالاستلزام و الاستتباع من غير تخلل جعل مستأنف بينهما و اما نسبتها الى الاعراض ففي بعضها الافادة و التحصيل وفي بعضها التهيئة و الاعداد وايضا فمن الاعراض ما يعرض للجسم الطبيعي من خارج ومنها ما يعرض من جوهر الشيء فبعضها تابع للمادّة كالسواد للزنجي و انتصاب القامة و حسن الشكل والخلقة و بعضها تابع للصورة كالفكاهة و الفرح و حسن الخلق (بالضم) و غير ذلك في الناس وقوة الضحك .

قال الشيخ في بيانه ان هذه الامور وان لم يكن هدس من وجودها ان يكون في مادّة فان منها من الصورة ومبدئها و متجدد اعراضا تتبع الصورة و ينبت منها او يعرض له بوجه آخر لا يحتاج لها الى مهاركة المادّة و ذلك اذا حلق لك في علم النفس .

اقول . جميع الاعراض تابعة للصورة وهي منبما ومبدئها الا ان الصور متفاوتة قوة و ضعفا وتعدد او تجسما وليس شأن المادّة الا القبول والافتعال فلا فرق بين عرضي وعرضي في ذلك بل كل عرضي نسبتها الى الصورة بالوجود والصدر والى المادّة بالاستعداد والقبول لكن بعض الصور قريبة الذات من افق المادّة الجسمانية كالصور المعنوية و الماتية فكذلك

الأعراض التابعة لها كالأشكال والألوان و بعضها بعيدة الذات عنها كالشمس بينما الإنسانية والملكية فكذا الأعراض الناشئة منها .

ولما كانت تلك الصور المالية الشريفة حيثما وجدت وجدت معها في المادة صور و قوى متوسطة بينها و بين المادة المتوسطة السائلة الجسمية فلا جرم يوجد معها في تلك المادة أعراض متفاوتة القرب و البعد منها فلاجل ذلك يقع الاشتباه فيقال لبعضها انها تابعة للصورة ولعنها انها تابعة للمادة و التحقيق ما اثرنا اليه .

وبالجملة فاعلى الصور ما لامادة له اصلا لا بحسب الذات و لا من جهة افعالها القريبة كالقول القاسم فكذلك أعراضها التابعة لانها المعاني الكلية والصفات العقلية كالمعلم الكلى و القعدة التى ليس معها شوب تنير و الارادة التى هى نهاية محنة لالتفات منها الى السافل و معها صور لا تعلق لها بالمادة ذاتاً ولها تعلق اضافى من جهة افعالها المتغيرة الزمانية كالشمس الفلكية و نحوها وكذلك أعراضها التابعة كالعلوم النفسانية المتغيرة و الارادات المتجددة .

وبعدها تين المرتبتين صور قوية التعلق بالمواد حديثة النزول اليها على طبقات متفاوتة في النزول و غايتها في النزول ما تكون سارية في جميع اجزاء المادة التى فيها على نسبة واحدة من غير تفاوت كالطبائع الاسطقسية و المعدنية فانها ذات اجزاء مقدارية كاجزاء الجسم و ارفع منها قليلا الصورة النباتية فانها ببعض اجزاء النبات اربط و اعلق دون البعض فلها شيء من المادة كالاصل لا يبقى الصورة اعنى النفس النباتية بدونها فاذا قلع يجف النبات و يفسد كله و لها شيء كالشروع اذا قطعت لم يفسد صورة الكل مادام الاصل باقيا و ايضا يتبدل اجزاء النبات بحسب التغذية والتحليل والنفس باقية ضربا من البقاء و ارفع درجة من صورة النبات صورة الحيوان فان بعضها يكاد ان يبقى عند فساد البدن بشخصه بقاء شخصيا .

وبالجملة فقد وضع غاية الوضوح ان قوام كل مركب نوعى طبعى بصورته او ماحو كالصورة اقوى و أكد من قوامه بمادته او ماحو كالمادة حتى يصح ان يقال

طبيعة الشيء هي صورته و ما شد سخافة رأى طائفة من المتقدمين حيث فضلوا جانب المادة في التقويم على جانب الصورة متمسكين بحجة واحدة هي انه لو كانت الصورة هي الطبيعة في الشيء لكان السرير اذا غسن وصار بحيث يفرع غسنا وينبت فرع سريراً وليس كذلك بل يرجع الى طبيعة الخشبية .

وهذا القائل كما ذكره الشيخ كانه رأى ان الطبيعة هي المادة ولا كل مادة بل المحفوظ ذاتها في كل تغير وكانه لم يفرق بين الصورة الصناعية والطبيعة ولا ايضا بين المارض والصورة و لم يبدان مقوم الشيء يجب ان لا يكون منه بد عند وجود الشيء لا عند عدمه ايضا بل الصورة للشيء ما يجعل به الشيء هو ماهو بالفعل ومادته هي ما به يكون بالقوة فلا يفيد المادة وجود الشيء بالفعل بل ان افادت فانما افادت قوة وجود الشيء لا غير

الا ترى ان الطين واللبنات اذا وجدت كان للبيت وجود بالقوة و اما كونه بالفعل فمستفاد من صورته حتى لو جازان يقوم صورة البيت لافى مادة لاستغنى عن اللبنات وما يجرى مجريها فالعاجة لبعض الصور الى المادة لنقص وجودها للشخص وضعها لا لاحل اصل حقيقتها النوعية.

وسيفظهر لك في مباحث المعاد ظهوراً اتم مما سبق في مباحث المثل الالهية ان جميع هذه النوعيات المركبة لها وجود صوري في عالم مقدارى مجرد عن هذه المواد و استعداداتها و ذلك العالم كله صورة بلاعادة و الوجود فيه فعل بلا قوة و كمال بلا نقص و قرار بلا حركة و دوام بلا تجدد و الحركة لا توحد في ذلك العالم اصلا لافيا نصب ولا فيها من لغوب .

واعلم ان ههنا الفاظاً معتقة يستعملها اهل العلم فيقال الطبيعة والطبيعي وماله الطبيعة و ما بالطبيعة وما بالطبع وما يجرى مجرى الطبيعي ، اما الطبيعة فقد يستعمل على معانٍ متقاربة المأخذ عندنا والبق ما يذكرونها ثلثة .

فمقال الطبيعة للمبدء الذي قد عرفت انما هو ما يياشر الحركة و الاستعدادات

ومقابلاتها و يقال لما يتقوم به جوهر كل شيء و يقال طبيعة لعقيدة كل شيء و ذاته .

واما الطبيعي فهو كل منسوب الى الطبيعة و ذلك اما ما فيه الطبيعة و اما ما من الطبيعة فالاول هو المتصور بالطبيعة او الذي للطبيعة كالجزم من صورة و اما الثاني فالاثار و الحركات و غيرها من المكان والزمان و ما يجانسه ، و اما ما له الطبيعة فهو الذي له في نفسه مثل هذا المبدء اعني الجسم المتحرك بطباعه و اما ما كان بطباعه .

واما بالطبيعة فهو كل ما وجوده بالفعل من الطبيعة بالوجود الاول كالأشخاص الطبيعية او بالوجود الثاني كالانواع الطبيعية .

واما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعة كيف كان على ما كلة القصد كالأشخاص والانواع الجوهرية او لازمالها كالأعراض اللازمة والعادة و اما ما يجري المجري الطبيعي فمثل الحركات و السكونات التي يوجبها الطبيعة بنفسها لذاتها لا خارجة عن مقتضاها والخارج عن مقتضاها ربما كان عنها بسبب قابل فعلها وهو المادة .

فان الرأس المسقط و الامسج الزائدة ليس جازيا مجري الطبيعي و لكنه بالطبع و بالطبيعة بمعنى ان سببه الطبيعة ولكن لانفسها بل لعارض هو حال المادة بحسب كمية او كيفية يقبل ذلك .

حكمة مشرقية

اعلم : ان الطبيعة قد تكون جزئية و قد توجد كلية و الاولى هي الطبيعة الخاصة بشخص شخص و الثانية هي التي توجد مغاوقة الهوية عن المواد الجزئية نسبتها الى هذه الشخصيات نسبة الفاعل الى فعله و نسبة الاصل الى فروعه والكلية بهذا المعنى غير المية الكلية التي لا توجد بالاستقلال في الاعيان بل تابعة في الوجود لوحود الاشياء التي تحمل هي عليها بل انما هي عنها هي الوجود و غيرها

بحسب التصور عند التحليل واما الكلى الذى كلامنا فيه فهو صورة عقلية مجرد الوجود والمعنى جميعا عن المواد الجزئية .

والشيخ قد انكر وجودها في الاعيان حيث قال: لا وجود الالقوى المختلفة التى في القوايل ولم تكن النسبة متحدة ثم انقسمت نعم لها نسبة الى شيء واحد والنسبة الى الشيء الواحد الذى هو المبدء لا يرفع الاختلاف الذاتى بين الاشياء ولا يقوم المنسوبات مجردة بانفسها بل لا وجود للطبيعة بهذا المعنى لافى ذات المبدء تعالى .
قوله من المعال ان يكون في ذاته شيء غريب عن ذاته ولا في طريق السلوك الى الاشياء كانه فاهض لكنه بعد = لم يصل دلالة وجود في الاشياء متعدد بالاختلاف بل طبيعة كل شيء آخر بالنوع او بالعدد انتهى .

اقول: قد استقصينا الكلام فيما سبق في اثبات ان لكل طبيعة نوعية صورة واحدة عقلية في عالم المفارقات نسبنا الى هذه الطبايع الجزئية نسبة الكمال الى النقص ونسبة الاشد الى الاضعف فلامع ذلك

و العجب ان الشيخ معترف بان للطبايع الجزئية غايات وان الغاية في تعاقب الاشخاص هي بقاء النوع وذكر ان الكلى ربما كانت كلية بحسب نوع و ربما كانت كلية على الاطلاق و كلاهما لا وجود لهما في الاعيان ذواتا قائمة الا في التصور لا وجود الا للجبرئى

اما احدهما فهو مانعته من مبدء مقتضى التدبير الواجب في استعفاظ النوع والثاني مانعته من مبدء مقتضى التدبير الواجب في استعفاظ الكل على نظامه .

فنقول: اذا لم يكن للصورة الكلية وجود عقلى مستقل في الاعيان فافى منى لاستعاطه في هذا العالم من جهة نسبة الجبرئيات اليه وذكر ايضا في الالهيات في فصل اثبات الغاية في حل شبهة من اجل الغاية في اشخاص الكائنات التى لا يتناهى حيث لا ينتهى الى غاية بهذه العبارة :

واما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة و

لكن الغاية الذاتية هو ان يوجد مثلا الجوهر الذي هو الانسان او الفرس او النحلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا وكان هذا ممتمنا في الواحد المشار اليه لان كل كائن فاسد فاستبقى بالنوع و الفرض الاول هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا فهو العلة النامية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد .

لكن هذا الواحد لا بد في حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لاتناهي الاشخاص غرضاً على المعنى الضروري اقول: ومن قائل في كلاميه احدهما ان لا وجود للطبايع النوعية مستقلة والآخر ان الغاية والفرض الاسلي في فعل المبدء العاقل هي الطبيعة النوعية دون اشخاص الاعلى وجه التبع وعلى قسم من الضروري المذكور في موضعه لحكم بالاضطراب والعبث فان الغاية بالحقيقة والتي يؤمها القصد والفرض بالذات يجب ان تكون موجودة في الاعيان وجودا اقوى من وجود مالا يؤمه القصد من العاقل الا بالفرض و على وجه الاستبعاد .

فصل (٣)

في ان فعل الطبيعة بالذات سواء كانت كلية او جزئية ليس

الا الخير و الصلاح لا الشر والفساد

قال الشيخ : ان كثير أئمة هو خارج عن مجرى الطبيعة الجزئية ليس بخارج عن مجرى الطبيعة الكلية فان الموت وان كان غير مقصود في الطبيعة الجزئية التي في زيد فهو مقصود في الطبيعة الكلية من وجود :

احدها لتخلص النفس عن البدن للسعادة في السعداء وهي المقصودة و لها خلق البدن و اذا اختلفت فليس بسبب من الطبايع بل لسوء الاختيار و ليكون لقوم آخرين حالهم في استحقاق الوجود حال هذا الشخص وجود فانه ان خلد هؤلاء لم يسع للآخرين مكان ولا قوة وفي قوة المادة فصل للآخرين و هم يستحقون مثل هذا الوجود و ليسوا اولى بالعدم الدائم من هؤلاء بالخلود .

فهله وغيرها مقاصد في الطبيعة الكلية وكذا الاصبع الزائدة هي مقصودة في الطبيعة الكلية التي تقتضى ان تكن كل مادة ما تستعد لها من المور ولا تطل فاذا فصلت مادة تستحق الصورة الاصبعية لم تعرم و لم تضيع انتهى اقول فيه موضع بحث من وجوه :

احدها مامر من لزوم التدافع في كلامه حيث اثبت ههنا وجود طبيعة كلية في الاعيان وقد انكرها بينه فيما مر

و ثالبها ان مثل الموت و الفساد وما يجرى مجريهما غير منسوب بالذات الى الطبيعة كلية كانت او جزئية فان منشأ الموت ان الطبايع الشخصية متوجهة الى كمالاتها بحركاتها الجوهرية التي مرت الاشارة الى ثبوتها فاذا انتقلت الطبيعة الجزئية من فطرتها الاولى الى كمال صوري آخر و غاية ذاتية اخرى بطره الزوال على شأتها الاولى لطربان نشأتها الاخرى قبل انها فسدت او ماتت و ليس الفساد و لا الموت فعل الطبيعة بالذات وعلى سبيل القصد بل الغرض على سبيل التبع .

و ثالثها ان الذى ذكره سبب الفعل الموت من الطبيعة الكلية من ايصال النفس الى السعادة الاخرية مختص بالنفوس الاساية ولا يجرى ما ذكره في النفوس الحيوانية فضلا عن النباتية مع ان الموت او الفساد لعقبا ايضا من حبة الطبيعة .

و رابعها ان تلك السعادة على ما قرره في بحث المعاد حسب ما ذهب اليه هوذا كثر اتباع المعلم الاول عقلية صرفة فهي لا تنصل الى الجماعة من النفوس الاساية هي اقل عدداً من البواقى والذى يفعله الطبيعة الكلية من الغايات الداتية لا بد وان يكون عاما او اكثر يا كما مر في بحث الغاية فلو كان قضاء الموت من الطبيعة لبلوغ النفس الى تلك السعادة لزم ان يكون جميع الناس او اكثرهم سعداء ولا يكون الشقى الا النادر منهم و ليس الامر كذلك عنهم .

فالحق ان جميع الطبايع متوجهة لذاتها الى كمالاتها وغاياتها والتخلف من البلوغ اما لفساد قاصر او عررض قاطع او قصور طبيعة وان حكمة عررض الموت ليست

مقصودة على البلوغ الى السعادة و ان السعادة العقلية غير مطلق الكمال و العملية و ان جميع النفوس المفارقة عن هذه الأبدان لها وجود آخر اشد و أكد من هذا الوجود و كما أكد الوجود لا ينافي الشقاوة و النكال كما سيأتي بيانه في علم المعاد .

فصل (٤)

في موضوع العلم الطبيعي ومبادئه

قد تقرر في علم الميزان وفي فن البرهان انه ان العلوم منها كلية ومنها جزئية و المراد من العلم الكلي ما يبحث فيه عن احوال موجود بما هو موجود و عوارضه الذاتية التي تلحقه من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعاً مقدارياً او عددياً او نوعاً واقفاً في التغير كالعلمين الآخرين اعني التعليمي والطبيعي فالطبيعي علم جزئي ولكل علم جزئي موضع خاص جزئي .

فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس من حيث هو واقع في التغير والمبعضات عنها فيه هي الامراض اللاحقة له من هذه الهيئة سواء كانت صوراً او اعراضاً او نسباً ويسمى كلها طبيعيات من جهة نسبتها الى القوة التي تسمى طبيعة كما قد عرفت فبعضها موضوعات لها وبعضها آثار وحرركات تصدر عنها ولا شك ان الامور الطبيعية مبادى واسباب .

وقد ثبت ان العلم بهذا السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه فلا سبيل الى تحقيق معرفة هذه الامور الطبيعية الا بعد الوقوف على معرفة مبادئها و اسبابها وتلك المبادئ لا يخلو اما مبادئ لكافتها ورمتها فيشترك فيها الجميع او لبعضها دون بعض .

اما التي تعم جميعها و تشترك فيها الكل و هي المبادئ لموضوعها المشترك و لاحوالها المشتركة فلا يمكن اثباتها اذا احتاجت الى الاثبات في صناعة الطبيعيين كما علم في فن البرهان من الميزان بل اثباتها على ذمة صاحب العلم الكلي وليس على الطبيعي الا قبول وجودها وضما وتصور مهيئتها انية واما المبادئ التي لجزئي جزئي منها

من غير اشتراك الجميع فيها فلا يبعد ان يعيد العلم الطبيعي اثباتها اية ومهمة مما
ثم ان الاشياء الطبيعية اذا كانت لها مباد عامة مشتركة واخرى جرتية مختصة
مثل مباد المو والحس فطريق التعلم والتعليم فيها ان يستند في السلوك مما هو اعم
ويشهى الى ما هو اخص وهذا في مبادى القوام والحد معلوم لكل من له ادنى بصيرة
فايك اذا اردت ان تعرف مية الانسان بعينه وحقيقته فمعرفتك لجنسه و هو حرؤه
المادى اقدم من معرفتك لنوعه فثبت ان العام اعرف عند العقل من الخاص .

وهن ارتاقت نفسه بالفلسفة الالهية يعرف ان مبادى الوجود ايضا كالفاعل
والغاية اقدم امرفا في ذاتها من مملولاتها وكا قدا وضعا هذا فيما قبل
وبالجملة المنهج الاشرف في التعليم ان يكون السلوك العلمى مطابقا للسلوك
الوجودى النازل من الاعلى الى الاسفل ومن الام الاشمل الى الاخص الاقل فمن اراد ان يعرف
الامور الطبيعية فينبغى له ان ياخذ اولاً من مبادى الطبيعة المشتركة الى تلك الطبيعة و
احوالها ومنها الى الطبايع المختصة واحوالها من جهة مباديها الغير المشتركة اذ
الامور العامة اعرف عند عقولنا من الامور الخاصة .

واما عند الطبيعة فان كانت جرتية فالشخص العزى اعرف عندها من المعنى النوعى
وبعد المعنى لجنسى من المقصود في الطبيعة الجزئية ليس ان يوجد حيوانا مطلقا ولا جسما
مطلقا بل ان يوجد اولاً جسما خاصا ثم حيوانا خاصا ثم انسانا وهكذا الى ان ينتهى الى حقيقة
خاصة جامعة لكل كمال في الطبيعة ولما المقصود في الطبيعة الكلية (١) بالمعنى الذى
حققناه فهو اولاً و بالذات وجود مسا هو اعلى و اشرف منها في البيئة و الجمعية
ثم ما يليه على وجه التبعية و اللزوم وهكذا الى ان ينتهى في النزول الى الجسمية
و الهولى .

١- وهى الانسان الكامل الذى اوفى جوامع الكلم وحيث يكون طبيعة كلية وسورة
مفارقة عقلية وهذا مسلك ابقى ومنهج دقيق يثبت به الشئ الالهى والسور المفارقة العقلية
للانواع الطبيعية حسب مسار الآلافطن العرفى الالهى موافقا لاستاذ سقراط كما سلف
مستقصى : قافهم - (اسماعيل دة)

فالمقصود في فعل الطبيعة ليس الاسعوا من الوجود والوجود كما علمت
مناوون في القوة والضعف و الحيلة والتصور و ليس مقصودها كما زعمه بعض مبهمة
كلية بوجية كانت او غيرها اذا المبهمة غير مجعولة ولا مقصودة بالذات كما سبق وانما
المجموعول و الغاية في القصد من اى مبدء كان هو الوجود لكن الوجودات قد
يشترك في معنى نوعى او جنسى او غير ها للمقل ان يتصور ها و يتوسل من تعرف
بعضها الى تعرف الاخر .

و لاجل ذلك يقال العام اعرف عند العقل من الخاص لان الذى يتعطن به اولا
من صفات الموجودات هو المعنى المشترك بين الكل كالشبية والموجودية ثم المعنى
الذى دون ذلك فى الاشتراك كالموهرية و المرضية ثم كالجسمية و هكذا الى ان
ينتهى الى معنى محصل كامل نوعى و لذلك الناس كلهم كالمشركين فى معرفة
العمومات واوائل المفهومات التى لا كمال معنده فيها وانما يميزون بان بعضهم يعرف
الخصوصيات و ينتهى الى النوعيات ممعنا فى التفصيل

وهذا الامعان فى تحقيق الخصوصيات ينتهى بعض من هؤلاء الى ان يشاهدوا
بعبق عقولهم سورا عقلية وجودية وذواتا كاملة نورية هى مبادئ النوعيات و
هذا هو الطرف الاعلى من الكمال و هو النتيجة الكبرى من معرفة المعانى العامة
و الخاصة .

ولذا قيل المعرفة بنزr المشاهدة و هذه المشاهدة غير الاحساس لان حصول
الاحساس كان متقدما على حصول تلك العمومات والمنخصات والمشاهدة بعد ذلك ودهما
وقف بعضهم فى المعرفة على الجنسيات العامة كمن عرف الجسمية دون ان يحصل معها
المعانى العقلية كالنامى حتى يعرف معنى النبات او حمل الجسم النامى و وقف عليه
دون معرفة الحساس حتى يعرف معنى الحيوان .

فلذا انتهت المعرفة الى الطبايع النوعية واحوالها وقف النظر البعنى و ليس
بعده الا المشاهدة الضرورية للطبايع العقلية و المورد المفارقة و لما معرفة الطبايع

الجزئية فليس ينال العقل بما يفوته من معرفتها لآل وجودها إنما هو كمال للموضوع الجسماني وليس كمالاً = للموضوع العقلي.

فصل (٥)

في تعديد المبادئ التي للطبيين أن يأخذوها على سبيل
المصادرة والوضع

اعلم أن الأشياء الطبيعية مباد واسباب ! سنشير إليها أما مهية الموضوع اعني الجسم الطبيعي من حيث قبوله للتغير فهي كأنها مركبة من معنى الجسم الطبيعي و العينية المذكورة وأما الجسم الطبيعي فقدمنى تحقيق مهيتو أما معنى الحركة و التغير فهو أيضاً قد علم وأما المبادئ فللجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي وهو كالجسم من مهية الموضوع للمعلوم الطبيعية مباد وله من حيث هو كائن الجوهر فاسد بل متغير في الجملة زيادة في المبادئ .

فالمبادئ التي يحصل بها الجسمية منها ما هي اجزاء من وجوده و حاصلة في ذاته وهويته وهوائان احدهما المادة كالخشب للسريرون ثانيهما الصورة كالهبة للسريرون فالأول استعداد بمعنى يسمى هبولى وموضوعاً ومادة وعنصراً واسطقساً كل اسم بحسب اعتبار معنى آخر والثاني هو الصورة الجسمية وهي كون الجسم بحيث يصح أن يوجد فيه ابعاد خطية متقاطعة على روايا قوائم وهي ايضا نصف الصور وحدودا ووحدة يبقى مع آحاد التشكلات والنكمات وكل من هذين كما هو مبين للجسم بما هو جسم كذلك مبين للجسم الذي هو نوع من انواع ذلك الجسم .

لأن ساير الصور التي للطبيعيين التي هي مبادئ اجناسها وانواعها لا تنفك عن مقارنة الجسم الطبيعي مطلقاً فيكون المادة الاولى التي هي احد مبادئ الجسم التي منزلته من الجسم منزلة الخشب من السريرون نسبتها الى الاجسام ذات تلك الصورة هذه النسبة فيكون جوهر اذا نظر الى ذاتها غير مضافة الى شيء من الصور بل خالية عنها لكن من شأنها ان يقبلها

مجتمعة او متعاقبة سواء كان ذلك من شأن طبيعة مطلقة جنسية لها حتى لا يكون لها وحدة
الوحدة ذهنية غير متحققة الوقوع في الاعيان بصفة الوحدة او من شأن طبيعة شخصية
لها هي سعة الاشتراك للجميع مجتمعة او متعاقبة واقعة في الاعيان على اختلاف
المنهجين

والتي سبقت الاشارة اليه ان وحدتها الخارجية الشخصية باعتبار المعنى الذي
هي به مادة في الضعف كالوحدة الجنسية للمعنى الجنسي للاشياء وذلك لفرط نقصان
وجودها في ذاتها خالية من الصور فيكون في طبيعتها وطبيعة كل مادة لها بعدها من الصور ان
يكون لها مناسبة مالم يبالها بالنقص والتمام والضعف والشدة والغنى والعقر كأنها رسم فيها وظل
وشبح وخيال و من الصور ويكون الصورة هي التي يكمل الجوهر المادي لوجودها
جوهر آخر بالفعل بعدما كان بالقوة

فان ينبغي ان يوضع الطبيعي ان للجسم بما هو جسم مبدئين قريبين ذاتيين
احدهما هيولي و الآخر صورة ان شئت صورة امتدادية مطلقة وان شئت صورة كمالية
بعدها من صور الاجسام وان شئت صورة عرضية كما في الاسانف الجسمانية كالايضو
الماشي والضاكن وليوضع ان الهيولي الاولى لا يقوم بنفسها مجردة عن الصور الجسمية
بل كل هيولي بما هي هيولي لا تجرد عن الصورة التي تقومها قائمة بنفسها ويكون
الصورة التي تزول عنها لولا ان ذوالها انما هو مع صورة اخرى موت عنها ويقوم في
التقويم مقام الاولى لبطلت الهيولي .

لست اقول ان تقويم اللاحقة من الصورة بعينه هو تقويم السابقة بالمعد بل
الهيولي جوهر مبهم الوجود له تحصلات متعددة ينعكظ وحدتها الذاتية بماي تحصل
جاء من الصور وينبغي ان يوضع ايضا للطبيعي آخذاً من الفلسفة الاولى و العلم
الكلي ان كل صورة اخذت تماما لحقيقة نوع من الانواع لا يجوز تبديلها الى
صورة اخرى نوعية والتنوع هو النوع الاول ولا الى شخصية اخرى مبائة الوجود و
الشخص هو الشخص الاول بل يفسد .

وهذا بخلاف كل جوهر اخذ مادة لنوع او لشخص فان المادة انما اعتبرت في الشيء المتقوم على وجه الابهام فيجوز تبديلها والنوع بل الشخص باق بحال مادامت الصورة باقية بحالها ولا حل هذا لا يجوز الحركة في الجوهر المصور ويجوز في العوهر المادي و لاجل ذلك لا يجوز حركة الصورة الحسائية ولا المقدار الجسماني في الكم لانه بما هو نوع مقداري لا بد له من بقاء صورة الامتداد المعين فيه و بقاء الموضوع شرط في الحركة و المتبدل لا يجوز ان يكون عين المتبدل فيه .

و يجوز هذه الحركة على ما هو كالصورة المقيمة لهذه الجسمية لتعليمية كالصورة المتقومة لنوع من النبات فانها مادامت باقية بالعدد يكون تلك الحقيقة باقية بالعدد و ان تبدلت عليها المقادير الجسمية بحسب الخصوصيات الامتدادية فان جسمية ما و مقدارها ما يكفي لان يكون جزء ماديا لحقيقة معينة من النبات و هكذا قياس نوع من انواع الحيوان في حواش تبدل القوى النباتية عليه عددا او نوعا مع بقاءه بالشخص مادامت صورته الحيوانية المعينة اُمنى نفسه باقية بالعدد . فهذا هو الكلام في المادي الداخلة في قوام الجسم و للاجسام ماد ايضا فاعلية وغائية الفاعل هو الذي طبع الصور التي للاجسام في مادتها تقوم المادة بالصور وجودا و تقوم منهما المركب مهية تفعل صورته في مادته و ذلك المركب يفعل ما يفعل صورته و يتعمل مما يتعمل بمادته و الغاية هي التي لاجلها طبعت هذه الصور في المواد و الكلام ههنا لما كان في المبادئ المشتركة فيكون الفاعل الماخوذ ههنا فاعلا مشتركا و كذا الغاية المعبرة ههنا هي الغاية المشتركة .

قال الشيخ في الشفاء والمشارك فيه ههنا يحقل على نوعين احدهما ان يكون الفاعل على وجه يفعل فعلا اوليا يترتب عليه سائر الافاعيل كالذي يفعل المادة الاولى الصورة الجسمية الاولى ان كان شيء كذلك على ما تعلمه في موضعه فيفيد الاصل الاول ثم بعد ذلك يتم وجود ما بعده ويكون الغاية مشتركة كافيا بانها الغاية التي تؤمها جميع

الامور الطبيعية ان كانت غاية كذلك على ما تعلم في موضعه

فهذا نحو و النحو الآخر = ان يكون المشترك فيه مشتركاً بنحو العموم
كالفاعل الكلى المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئية للامور الجزئية
و الغاية الكلية هي المقولة على كل واحد من الغايات الجزئية لا الامور الجزئية .
اقول: فيه بحث اما اولاً فلان الذي ذكره اولاً في تعيين الفاعل المشترك مما ليس
له وجه صحة فان الصادر اولاً من المبدء الفاعل في هذا العالم ليس هو الجسمية
المشتركة ثم الصور الكمالية النوعية بل الطبايع الخاصة الكمالية اقدم صدوراً و فعلاً
من الامور الجنسية .

كيف وقد حقق في مقامه ان الذي يجري مجرى المورد مقوم للذي يجري
مجري المادة و ايضا الصورة الجسمية لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور
النوعية لم يكن الصور صوراً بل كانت اعماضاً لاستفناء الجسمية عنها في الوجود .
واما ثانياً فلان الغاية على المعنى الذي يكون بازاء الفاعل بهذا المعنى يلزم
ان يكون احس الغايات لانه يلزم ان يكون غايه للجسمية اولاً و لغيرها بنوعها
كما ان الفاعل كذلك .

واما ثالثاً فلانه قد صرح الشيخ في الالهيات في فصل القوة والفعل بان ما
بالفعل دائماً اقدم مما بالقوة وبين ذلك بوجوه كثيرة و ايضا ابطال في موضع آخر
منها في فصل تكون الاسطقسات كون الوجود اولاً للجسم وليس له في نفسه احدى
الصور المقومة غير الصورة الجسمية ثم يكتب سائر الصور .

واما رابعاً فلان الذي ينبغي ان يوضع للطبيعي من احوال المبادئ يجب ان
لا يكون مبعوثاً منه في علمه فلي هذا الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالنحو
الذي ذكره ثانياً لا يجوز ايضا ان يكون من المبادئ التي يتسلمه الطبيعيون على
وجه المصادرة .

فالحق ان يعرف معنى الفاعل المشترك والغاية المشتركة على نحو آخر

غيرهما وإن كان قريبا من النحو الذى ذكره الشيخ وهو أن يكون الفاعل المشترك وهو الذى يبتدى منه وجود جميع الأشياء الطبيعية بوسط أو بغير وسط وإن الغاية المشتركة هى التى ينتهى اليها ولاجلها وجود جميع الأشياء الطبيعية بوسط أو بغير وسط وميل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد أو كثيرا بالعدد وسواء كان فاعلا لغير الأمور الطبيعية أيضا أو كان مقصور الفعل على تلك الأمور فهو فاعل مشترك لجميع الأشياء الطبيعية من حيث صدورها عنه بعينه واحدا أو متعددا وكذا القياس فى الغاية المشتركة بها هى غاية مشتركة بالمعنى المذكور فالصادر أولا من الفاعل المذكور هو اشرف الطبايع النوعية المتعلقة بالأجسام كالنفوس الحيوانية على تفاوتها فى التقدم حسب تفاوتها فى الكمال ثم النفوس النامية من اكملها الى انقضا. ثم الطبايع المعدنية ثم الاسطوانات ثم الصور المقدارية ثم المادة المشتركة والمعتمد اليه فى الانفعالات الاعدادية الزمانية فى سلسلة الرجوع الصورى على العكس من الترتيب الاول الصورى النزولى فيبتدى الوجود من الاخص فالأخص كالصور الجسمية والعنصرية الى الاشرف فالأشرف كالنفوس وما بعدها.

و الفرق بين وحدى النظيرين فى كل مرتبة مما يحتاج الى كلام مشبع لايناسب هذا الموضع ويظهر ان الفاعل بهذا المعنى وكذا الغاية بالمعنى المشار اليه خارج عن عالم الطبايع الماديات والمتغيرات وامائنه واحد فى ذاته وكثير ، واجب او ممكن فمما تبين فى موضع آخر ليس على الطبيعى ان يبرهن عليه ولا ايضا وجب عليه ان يضعه وينسله .

واما ان المبادئ المشتركة فى الاجسام الطبيعية هى هذه الاربعة فليبه ان يضعه وهو مبرهن عليه فى الفلسفة الاولى ولما الجسم من حيث وجوده الخاص المتغير او المستكمل او الكائن الفاسد فان له زيادة مبدئية فان كون الشيء متغيرا تدبراً طبيعياً اولاً وان يصير بسبب الاستكمال كما لا ذاتيا لو عرضيا او كائنا وان كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه مستكملا والمفهوم من كونه كائنا لو حداثا

غير المفهوم من كليهما جميعاً لا بد أن يكون فيه شيء ثابت هو المتغير وصفة كانت موجودة فعدمت وصفة كانت معدومة فوجدت .

و معلوم أنه لا بد للكائن من حيث هو متغير في ذاته من أن يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير إليه وصورة حاصلة و عدم سابق لها مع الصورة الراكلة وعدم مقارن معها للزائلة وهذا في التغيرات التي في الصفات الزائدة على جوهريات الأشياء معلوم لأكثر الناظرين .

وأما نحن فنفضل الله وجوده فقد بينا ذلك في جوهريات الطبايع المادية على وجه لا يتيسر لأحد بعد المعلم ومن بعدو حذوه من الملاسفة حيث سلف ذكره من كيفية تجدد الطبيعة وتقوم وجود كل جزء منها بالعدم وعدم كل منها بالوجود .

فعلى هذا يجب أن يكون العدم معدوداً من جملة المبادئ المقومة للكائنات فإن العدم شرط في كون الشيء متغيراً وإذا كان التغير في جوهر الشيء و قوامه كان للعدم شركة في تقويمه مع سائر المقومات فرفع العدم بالكلية عما هو متغير في ذاته يوجب رفع ذاته من غير عكس فالعدم على هذا الوجه مبده بمعنى أنه لا بد منه في وجود الشيء .

ولو نوقش في إطلاق اللفظ وقيل المبده هو الذي لا بد من وجوده في وجود شيء فلا مبالاة لنا في ذلك مع قابله فليستعمل بدل المبده المحتاج إليه فالعدم لا بد من أخذه في تحديد المتغير المستكمل وكذا لا بد من أخذ الصورة (١) فيه على أن هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود كأنه عدم شيء مع تبهؤ واستعداد في مادة معينة فإن الأسان لا يتكون من كل لأنسانية بل لأنسانية في قابل الإنسانية لكن الكون باعتبار الصورة لا العدم والفساد باعتبار العدم لا الصورة .

وقد يقال إن الشيء كان من الهبولى ومن العدم ولا يقال عن الصورة فيقال

١ - بخلاف المادة فإنه لما كان الشخص مع تبدل المادة باقياً بهينه علم عدم مدخلية المادة في الشخص فلا يؤخذ في تحديد الشيء فتدبر .
(استاصلده)

ان السرير كان عن الخشب او كان عن الاسير .

واعلم ان في كثير من المواضع يصح ان يقال انه كان عن الهولي وعن الدم وفي كثير عنها لا يصح ودائما يقال كان عن الدم فانه لا يقال كان عن الانسان كاتب و السبب فيه ان بعض المتغيرات فيه استكمال للمادة بصورة كمالية يوجب وجودها فساد الصورة الاولى او حالة وجودية لها .

فالاول كالنطفة اذا تكون منها انسان حيث تزول عنها صورة الطبيعة .

و الثاني الخشب اذا تكون عنه سرير فانه وان لم يزل عنه صورة الخشب مطلقا لكنه قد خلا من صورة ما و تحلل ما بالنحت والنجر و بعضها ليس فيه استكمال بصورة يقتضى وجودها زوال شيء من الهولي كالانسان اذا صار كاتبافان الانسانية باقية فيه بذاتها و صفاتها الوجودية ففي الضرب الاول من الموضوعات و الهوليات يقال فيها من معنى بعد = وفي الضرب الثاني اذا استعمل لفظة عن اولفظة من كان على معنى آخر وهو ان الكائن متقوم منهما كما يقال عن الزاج والمفص مداد .

وتفصيل هذا المقام يطلب في الشفاء والذي لا بد ان يعرفه الرجل العلمي ان جميع التغيرات الطبيعية يلزمها ان ينتقل مادة الشيء من صورة الى صورة كمالية فان الصورة الاولى وان زالت من حيث وجودها الناقص لكنها لما اشتدت واستكملت فهي كأنها باقية من حيث السخ و الذات فيجوز استعمال لفظة من او عن بحسب كل من المعنيين و بعض التغيرات الغير الطبيعية ايضا يجرى هذا المجرى كالانسان اذا صار كاتبا فصح فيه الاعتبار ان بخلاف البعض كالسرير اذا تفرق او الانسان اذا هرم والحيوان اذا مات .

فان الهرم والموت و اشباههما ليست عندنا من المايات الذاتية التي توجبها التغيرات الطبيعية بالذات بل هي من الضروريات النابعة للاستكمالات فيجوز عددها من الامور الغير الطبيعية كالاتفاق والقسر ومما ذكره القدماء في مثل هذا الموضع حال شوق الهولي الى الصورة وتغييها بالاشي و تغييه الصورة بالذكر .

قال الشيخ : وعنا في استأنفهم .

القول : قسّم الكلام منافي مباحث العقل في تصحيح هذا النحوي و إذا اريد من الهولي مطلق المادة المستكملة بالصورة حتى يعمل المواد البدنية بقواها السبية المستكملة بالتقوس بل يعمل العقل الهولاني المستكمل بالعقل بالفعل لم يكن في اثبات التشوق للمادة الى الصورة ولو باعتبار بعض الافراد كثيرا اشكال .

فصل (٦)

في كيفية كون هذه المبادئ المتعارفة اعني المادة و الصورة
والدمعة .

اما الهولي فالمشهور من رأى الفلاسفة انه لا يوجد هولي مشتركة لجميع
الصور الطبيعية بناء على ان الاجسام :
منها ما هي قابلة للكون والفساد
ومنها ما ليست بقابلة للكون والفساد بل وجودها بالابداع فلا يكون لها هولي
مشتركة تارة تقبل صورة الكائنات الفاسدة و تارة تقبل صورة ما لا يفسد في طباعها
و لاله كون هولاني فان ذلك مستحيل نعم ربما جاز وجود هولي مشتركة لمثل
الاجسام الكائنة الفاسدة التي يفسد بعضها الى بعض ويتكون بعضها من بعض لا للجميع
هذا ما ذكره الشيخ .

القول : اما الذي ذكره من الفرق ان بعض الاجسام مبدعة و بعضها كائنة
فاسدة .

فهذا فرق من جهة الصورة لا من جهة المادة فجاز في الاحتمال العقلي ان
يكون جوهر الموضوع للصورة البهيمية والصورة الكائنة شيئا واحدا صالحا في ذاته
لتقبل كل صورة لكن بعض الصور في نفسها بحيث يكون لها ضد مفسد و بعضها
في نفسها مما له ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهة الصورة لا من جهة

المادة .

والذي يتوى هذا الفن ان البيولي الاول في نفسها ليست القوة لقبول الاشياء من غير تخصص لها في ذاتها والالكانت مركبة من قوة وقضية ومادة وصورة فلا تحصل لها الا بالصورة ولاجل ذلك يكون التركيب بينها وبين الصورة اتحادية على انك قد علمت في مباحث حدوث العالم ان صورة الافلاك والكواكب بحسب خصوصياتها وجزئياتها كائنة فاسدة واما طباعها الكلية فليست مادية بل عقلية واما المبدء الصوري المشترك .

فالشيخ قد جوز ذلك واحدا بالعدد في الصورة الجسمية الامتدادية دون غيرها من الصور الكمالية وقد اشرنا الى فساد (١)

و العجب ان الشيخ لم يجوز كون البيولي واحدة مشتركة بواسطة اختلاف الصور مع ان اول ما يتصل به البيولي عنده هو الصورة الامتدادية الجسمية كما هو المشهور ونسبة الصورة الكمالية النوعية الى الجسمية هذه النسبة فكيف لم يصر اختلافها موجبا لاختلاف الجسمية وقد سار موجبا لاختلاف البيوليات بطلا لاقتراكها للكل على ان البيولي ضعيفة الوجود لا يقدح في وحدتها الشخصية كثرة الصور كما مر بيانه بخلاف الجسمية فانها تبدل بالاتصالات والانصالات وغيرها من الاسباب .

فالحق ان المبدء الصوري المشترك بين الامور الطبيعية يمنع ان يكون هو الصورة الامتدادية لتبدلها في كل كون وفساد واتصال واتصال بل لانسب الصور في ان يكون مبدء صوريا مشتركا هو ما جعله جماعة من الحكماء المتقدمين حيث

١- حيث قال فان كان تصرف الاجسام في الكون والفساد انما هو في وراء الصورة

الجسمية حتى يكون مثل الصورة الجسمية التي في الماء اذا استحال هواء باقية بمرئها فيكون للاجسام مبدء صوري على هذه الصفة مشترك بالمعدوب منه مباد صورية يخص كل واحد منهما .

(منه)

أخذوا العالم كله حيوانا واحدا له نفس واحدة هي نفس الكل وصورة الكل وهذا مما لا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الأعظم جسما واحدا مشتملا على جميع السمويات له حركة واحدة دائرة حول مركز الكل فان اختلاف الأبعاد بالنوع اذا دعى فيها ترتيب ونظام بين الأشراف والأخس والألطف والأكثف لا يقدح في الوحدة الشخصية بصورة الجميع كإنسان الذي هو عالم صغير .

ثم قال الشيخ : ولو كان للأجسام مبدأ صوري مشترك بهذه الصفة لكان مداوم الاقتران بالهولي ولا يكون ولا يفسد بل متعلق أيضا بالأبداء .

أقول : قد علمت فيما سبق ان كون الشيء دائم الاقتران بالهولي يناقض كونه ابداعا الوجود غير كائن ولا فاسدا فان الهولي عبارة عن امر حامل لقوة وجود الشيء وامكانه الاستعدادي ثم لحدوثه وكونه حتى لو كان الشيء مسلوبا القوة والاستعداد والحدوث استحال تعلقه بالهولي ومثل ذلك الشيء صورة مصحفة اذ كل ما يتعلق بوجوده بالهولي فلا بد ان يكون للعدم شركة في قوام وجوده فانه لا يحصل الا بالحركة والزمان فلا يكون ابداعا .

واما الذي قررناه من الصور في ان يكون مبدء صوريا مشتركا فينبغي ان يكون لذاته جهتان احدهما عقلية حاصلة بالابداع والاخرى طبيعية متعلقة بالهولي والكون والفساد والنفس الملكية من هذا القبيل فانها من حيث جوهرها العقل صورية ابداعية من عالم الامر ومن حيث قواها الطبيعية وغيرها متعلقة الوجود بالهولي سارية فيها كائنة فاسدة .

واما العدم فلا يجوز ان يكون من جملته عدم مشترك بالنحو الاول من النحويين المذكورين في الاشتراك لان هذا العدم عدم شيء من شأنه ان يكون وهو معنى القوة والاستعداد فلم يبعد ان يبطل عند وجود ذلك واما المشترك بالمعنى الاخر من النحويين المذكورين للاشتراك فلا شبهة في ان المبادئ الثلاثة مشتركة بهذا المعنى اذ يصدق على كل من الحوادث والكائنات والمتغيرات ان له هولي و

صورة و عدماً .

وهذا المفهوم الكلي المشترك يقال انه لا يكون ولا يفسد على نحو = ما يقال للكليات الطبيعية انها لا تكون ولا تفسد هذا ماقرره الشيخ .

واقول : قد اشرنا سابقا ان الاشياء المتجددة الوجود هي بحيث يكون وجودها يخالط عدمها وينشأ بك فيها الوجود والعدم وان لعدمها حظا من الوجود و لوجودها حظا من العدم اذ وجود كل جزء من اجزائه عدم الجزء الاخر و وجود ذلك الجزء عدمه و كذا كون كل جزء هو فساد الاخر وفساده كون الاخر .

وبالجمله الكل كما ان له وجوداً للكل فيما يعتبر من الزمان فكك له عدم عن الكل في ذلك الزمان وكذلك حال الاتصال المكاني للجوهر المقداري المسمى بالقار الوجود في نسبة وجود كل جزء مكاني منه الى عدم الجزء الاخر المكاني و نسبة وجود الكل الى عدم الكل مقسبين الى كل المكان .

وقد علمت ان نمو وجود الطبيعة الجسمانية هذا النحو بحسب كلنا العينيين فاذن لو كان له مجموع العالم الجسماني صورة واحدة مشتركة كما جوذه الشيخ لم يبعد ان يبق ان له عدماً واحداً مشتركاً بالمعنى الاول ايضاً وان كان ذلك العدم متضمناً لاعدام كثيرة لا تنحصر .

ثم قال الشيخ : ان لهذا العدم نمو من الكون ايضاً بالعرض ومن الفساد ايضاً بالعرض فكونه هو ان يعدد الصورة عن المادة فيحصل عدم بهذه الصفة و فساد ان يحصل الصورة فلا يكون حينئذ العدم موجوداً ولهذا العدم عدم بالعرض كما ان له وجوداً بالعرض وعدمه هو الصورة ولكن ليس قوام الصورة ووجودها بالقياس اليه بل ذلك يعرض له باعتبار و قوام هذا العدم و وجوده هو بنفس القياس الى هذه الصورة .

اقول : هذا الذي افاده من ان للعدم كونا وفسادا بالعرض انما يعبرى في حوادث قارة الوجود دفعية الحصول وانت تعلم ان في الوجود اشياء متدرجة الكون

غير مستقرة الذات كالحركة و الزمان وما ينطبق عليهما من افراد مقولات يقع فيها الاستعالات حتى الجواهر الطبيعية عندنا فاذن العدم في مثل هذه الاشياء كالوجود في ان له كونا وفسادا بالذات لان كل جزء من اجزاء المتصل التدريجي كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود كذلك يصدق عليه بهويته معنى عدم الجزء الذي بعده وبه فساد الذي قبله ولان وجود كل جزء كائن بحيث يعتبر في قوامه من حيث هويته فساد الجزء السابق .

و لاجل ذلك يعد العدم من المبادئ لا كل عدم بل عدم جزء سابق كونه على هذا الجزء فكما ان الصورة متحدة ال جود متصل بعضها ببعض فللصورة كون متصل وفساد متصل فكذلك الاعداء متصل بعضها ببعض فللعدم ايضا كون متصل وفساد متصل وفساد العدم هو كون الصورة كما ان كون الصورة هو فساد العدم .

فليس لاحد ان يقول ان اطلاق العدم على هوية الامر التدريجي الحصول بما هو تدريجي الحصول اطلاق مجازي بالعرض فان التدرج في الوجود لا يحصل الا بالتدرج في العدم فيكون لكل من الوجود والعدم له كونا وفسادا بالذات نعم اطلاق الكون والفساد على الصورة بما هي صورة اولى من اطلاقها عليها بما هي عدم . ثم لا يخفى عليك ان اطلاق الاسم على افراد كل من هذه المبادئ الثلاثة اعني المادة والصورة والعدم بحسب معنى مشترك في افراد كل منها بلا شبهة ومع ذلك ليس يمكن لنا ان نقول ان كلامنا يدل على مآتنه بالنواظر الصرف بل يجب ان يكون دلالتها دلالة التشكيك كدلالة الوجود والمبدء وذلك لان تحت كل منها امور اشئى يختلف في معنى تلك المبدئية بالنقدم والتاخر والاشد والاضعف فجميع ما يقال انها هيولى طبيعة مشتركة في انها امر هو بالقوة لشيء آخر معد يكون بسيط وقد يكون مركبا وقد يكون بعيداً وقد يكون قريباً .

و كذا الصورة فمنها جوهر ومنها هيئة اذ المراد من الصورة في هذا المقام ما به يخرج الشيء من القوة الى الفعل سواء كان جوهرأ او عرضا وجميع ما يقل

انه عدم فهو لا وجود صورة بالمعنى المذكور و لا شك في انه في التقدم والتأخر و
العدد والضعف مقيس الى الصورة .

ثم لا يخفى ان النظر ههنا في مبدئية الصورة والاعتبارات التي فيها انما ينصرف
الى حينية كونها جزء وبحسب انها احد جزئي الكائن الا انها مبدء فاعلى وان جاز
ان يكون مبدءاً فاعلى للجزء الاخر = اولية اول مرة .

ثم : انه قد مرت الاشارة الى ان الطبيعي لا اشتغال له بالمبدء الفاعلى والغائى
المشتركين بالنحو الاول ولا بالنحو الاخر ايضا من حيث اشتراكهما وعمومهما وان
كان يبحث عن افراد كل منهما واما الفاعل المشترك والفاية المشتركة بالنحو الاول
لطائفة من الامور الطبيعية لا للجميع فللطبيعى بحث عنهما .

فصل (٧)

في ان اى العلل ينبغي ان يكون اشده مطلباً واهتماماً للطبيعيين

لاشبهة في ان صورة الشئ احق بان يطلب من مادته لاجل تقرير مهيته لما
علمت من ان بها يكون الشئ هو هو بالفعل دون مادته التي هو بها هو بالقوة وكذا
لاشبهة في ان كلامنا من الفاعل والغاية للشئ اولى بالاهتمام به لتحقيق وجود ذلك الشئ
من مادته واما الترتيب بين هذين المبدئين والصورة فطلب الصورة يشبه ان يكون اقدم
من طلبهما .

ولهذا قبل في علم الرهان ان مطلب مامقدم على مطلب لم لكن طلبهما
اشرف مثالا واعلى مرتبة من طلب الصورة فان الفاعل والغاية هما تمام وجود المعلوم
كما ان الصورة تمام مهيته ومعناه وتمام الشئ هو ذلك الشئ مع امر زائد هو
كمالها في الصورة فقط لا يتم وجود الشئ عالم يحصل منه فاعله وغايته فالمادة انقص
العلل اهتماماً .

و اكثر الجمهور تراهم كثير الاهتمام مراعاة المواد = دون الصورة لطالين

للاجساد دون الارواح وان كانت تلك المواد صورا لمواد هي اخص منها وجودا وحكى الشيخ في الشفاء ان بعض الطبيعيين رفض مراعاة امر الصورة رفضا كليا واعتقد ان المادة هي التي يجب ان يحصل و يعرف فاذا حصلت فما بعد ذلك امراض و لواحق غير متناهية لاتضبط و يشبه ان يكون هذه المادة التي قصر عليها هؤلاء نظرم هي المادة المجسمة المنطبعة دون الاولى فكانهم عن الاولى غافلون يعني لو تفطنوا لعلوموا ان الذي حصلوه وعرفوه على زعمهم وجعلوه مادة فهي بالحقيقة صورة .

قال ودهما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنایق . قايس بين الصناعة الطبيعية النخرة وبين الصناعة المبيتهفق ان مستنبط الحديد وكـ . تحصيل الحديد والفواس وكده تحصيل الدوماعليهما من صورتها والذي يظن لنا فساد هذا الراى افقاده ايات الوقوف على خصائص الامور الطبيعية ووعايتها التي هي صورتها ومناقضة صاحب هذا المذهب نفسه فانه ان اقنعه الوقوف على الهولي الغير المصورة فقد قنع من العلم بمعرفة شيء لاوجود له بل كانه امر بالقوة ثم من اى الطريق يسلك الى ادراكه اذ قد اعرض عن الصور والاعراس صفحا وهي التي تجر اذهانا الى اثباته فان لم يقنعه الوقوف على الهولي الغير المصورة ورام للهولي صورة كالهوائية و المائية وغير ذلك .

فلما خرج عن النظر في الصورة ثم ذكر ان مستنبط الحديد ليس الحديد بموضوع ساعته بل هو غايتها وموضوعها الاجسام المعدنية التي يكتب عليها بالحفر والتدوين وفعل ذلك هو صورة ساعته ثم تحصيل الحديد غايته وهو موضوع لصايع اخرى وبالجمللة طلب كل شيء فهو بالحقيقة طلبه بما هو صورة لا بما هو مادة

ثم قال وقد قام براء هؤلاء طائفة اخرى من الناطرين في علم الطبيعة فاستخدموا بالمادة اصلا وقالوا انها اما قصدت في الوجود ليظهر فيها الصور وان المقصود الاول هو الصورة وان من احاط بالصورة علما فقد استغنى عن الالتفات الى المادة الاعلى سبيل شروع فيما لا يعنيه .

قال هؤلاء مسرفون في جهة اطراح المادة كما اولئك في جهة اطراح الصورة فقد يقنعون بان يجعلوا المناسبات التي بين الصور والمواد اذ ليس كل صورة مساعدة لكل مادة ولا كل مادة مهيأة لكل صورة فاذا كان العلم التام الحقيقي هو الاحاطة بالشئ كما هو وما يلزمه كاستعمالية الصورة النوعية مفتقرة الى مادة معينة فكيف يستكمل علما بالصورة ثم قال ولا مادة اعم اشتراكها وابعدها عن الصورة من المادة الاولى وفي علما بطبيعتها او انها بالقوة كل شئ يمكن ان تكون الصورة التي في مثل هذه المادة اما واجب زوالها بخلافه اخرى غيرها او ممكن غير موقوف به بل الطبيعي مفتقر في برهينه ومحتاج في استثمام صناعته الى ان يكون محصلا للاحاطة بالصورة والمادة جميعا لكن الصورة مكتسبة علما بما هو هو الشئ بالعمل اكثر من المادة والمادة مكتسبة العلم بقوة وجوده في اكثر الاحوال ومنها جميعا يستتم العلم بجوهر الشئ . اقول ليس اسراف هؤلاء في اطراح المادة مثل اسراف اولئك في اطراح الصورة بل ما ذكره لا يخلو من وجه قوة

وان الذي ذكره الشيخ من انفادمية الصورة الى مادة معينة ليس بمسلم فانمية الصورة بحسب مطلق وجودها مقومة لتلك المادة كما ان مية الصورة الجسمية مقومة لوجود المادة الاولى واما حاجة الصورة الى مادة مشتركة او معينة هي حسب تشخصات افرادها ولوازم هوياتها واما بحسب مطلق وجود مهيئتها بما هو وجود تلك المية الصورية فلا حاجة الى مادة من المواد اصلا .

كيف وقد اقمنا البرهان على ان لكل من هذه الصور الطبيعية نحو من الحصول مجردا عن المواد واراقتها ومن اطراح المادة في تحصيل العلم بمية كل من الانواع الطبيعية من حيث مهيئتها المطلقة المجردة عن الاشخاص الخارجية فلم يبعد عن الصواب كثير بمد ذلك لان معرفة الاشخاص المعينة بما هي اشخاص غير مطلوب في العلوم الحقيقية لان مطالبا يجب ان تكون ثابتة غير متغيرة

فهم لو بحث عن الاشخاص بما هي اشخاص لطبيعة نوعية على الوجه الكلي

كان من المطالب و (ج) يكون البحث حريا بان يكون جامعا لطرفي المادة و الصورة معا .

ثم نقول : ان مذكروه من ان لامادة اعم اشتراكا فيها وابتعد عن الصورة من الهيولى الاولى وفي علمنا كذا وكذا لا يدل دلالة واضحة على ما هو بسنده فان البحث عن احوال المادة الاولى وانها مادة للصور كافة وانها بالقوة كل شيء وانها واحدة او متعددة وان وحدتها اى نوع من الوحدة او غير ذلك يكون جميع ذلك في الحقيقة بحثا عن الصورة لاعن المادة بماهى مادة فان الهيولى ايضا يعتبر فيها معنيان شبيهان بالمادة و الصورة اعنى جنسها وفصلها فالجوهرية جنسها و كونها مادة للاشياء فصلها وكذا كونها بالقوة كل شيء هو فعليتها التي بها تمت نوعيتها البسيطة .

فان البحث عن كون الهيولى قوة محضة في بابها ليس يجب ان يكون بحثا عن شيء من الانواع التي ذكرت منهاد من الصورة ، فكمن نوع جسماني وقع البحث عنه وعن احواله من غير ان يقع الالتفات الى جانب مادته الاولى فلو كان معرفة المادة لكل نوع مما يجب البحث عنها في معرفة ذلك النوع لاستحال لاحد من الناس معرفة شيء من انواع الاجسام في الكمال الا لمعرفة الهيولى الاولى والمراجعة اليها والامر على خلافه . كيف وكثير من الحكماء السابقين اكدوا ان يكون لها حقيقة والذى صنع بالبال في هذا المقام ان يبق ان الانواع المادية بماهى واقعة في عالم النفي والحركة متقومة بالعدم والحدوث والحركة والكمال فهي لامعة لا بد ان يكون لها جهة قوة وجهة فعلية فاذا ينبغي للحكيم ان يعرف كل واحد من جانبي نفسه و كماله و جهتي قوته وفعلية ومادته وسورته لان سورته صورة شيء تحرك نحوها واستكمل بها .

فصل (٨)

في معرفة كيفية تركيب الجسم الطبيعي عن مادته وسورته

الحق عندنا موافقا لما تعلن به بعض المتأخرين من اعلام بلدتنا هيران -

حرسها الله و اهلبا - ان التركيب بينهما اتعادي بيان ذلك يستدعي تمهيد معتقدين :

أحديهما أن الموحودات كما مر متفاوتة في فضيلة الوجود فيكون بعضها في الكمالية بحيث يكون بوحده عين معاني كثيرة لا يوجد تلك المعاني برمتها في غيره الا متفرقة وبعضها ليس كذلك لتقصه في الوجود مثال الاول الانسان اذ قد يوجد فيه جملة ما يوجد متفرقة في الحيوان والنبات والجماد وثانيتهما ان التركيب قسمان :

أحدهما ان ينضم شيء الى شيء آخر يكون لكل منهما ذات على حدة وفي المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنة و مثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعيا بل اما صناعي كالبيت واما اعتباري كالسجر الموضوع بجانب الانسان واما طبيعي بالمرض لا بالذات كتركيب بعض اجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم .

والثاني ان يتحول شيء في ذاته الى ان يصير شيئا آخر ويكمل به ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد وهو عين كل واحد منهما وعين المركب كالجنين اذا صار حكيما و بالجملة كل مادة طبيعية اذا تصورت بصورة جوهرية و التركيب في هذا القسم لا باس بان يسمى تركيبا اتحاديا

وهذا لا ينافي قول الحكماء ان هذا = المركب اجزاء خارجية ولا يطل به الفرق بين البسيط والمركب ولا بين التركيب العقلي والخارجي فان هذا المركب يعود لبعض اجزائه ان ينمرد في الوجود اي الذي بازاء الجنس من الذي بازاء الفصل بخلاف المركب العقلي فقط .

الا ترى ان الموبة لا يمكن وجودها مفارقة عن قابضة البسر و مغرقته بخلاف الحيوانية اذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقية وكذا الجسم النامي اذ قد يوجد في غير الحيوان مفارقا عن الحيوية والحس .

و العجبة على هذا الاتحاد كثرة احديها صحة الحمل بين المادة والصورة كقولنا الحيوان جسم نام والنبات جسم والجسم جوهر قابل ومقاد الحمل هو الاتحاد في الوجود الا ان جهة الحمل والاتحاد غير جهة الحزبية والتركيب كما علمت في مباحث المية .

وبالجملة كيفية كون الجزئين في التركيب الطبيعي واحدا في نفس الامر هو ان اعتبار هذا التركيب كما اشرنا اليه من حيث ان للعقل ان يحلل هذا الواحد الطبيعي الى جزئين واعتبر كلا منهما غير الاخر نظرا الى ان احدا الجزئين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الجزء الاخر ثم يصير عينه لان لهما وجودين في هذا المسمى بالتركيب كما هو المشهور وعليه الجمهور اذ البرهان يكده ان نظرا الى شيء آخر و هو ان يكون امر واحد له مضيان حسي وفلسفي ثم انعدم ذلك الامر من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث انه عين الاخر فالنظر الاول في التغيرات الاستكمالية الطبيعية و الثاني في التغيرات الاتفاقية والقسرية .

مثال الاول الحبة اذا صار نباتا والنظفة اذا صارت حيوانا .

مثال الثاني الشجر اذا قطع او قلع والماء اذا صار هواء فالشجر اذا قطع فانه مقطوع منه انعدم من حيث انه عين النامي ويبقى من حيث انه عين الجسم وكذا الكلام في الماء اذا صار هواء انعدم من حيث انه ماء ويبقى من حيث انه جسم فالاجزاء في هذه المركبات الطبيعية تحليلية عقلية ايضا كما في السائط الخارجية لانه اذا كانت متعددة في الخارج .

اذ لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم بحسب الخارج لم يجر صدق احديهما على الاخرى بساى اعتبار اخفت كما نقل عن بعض المحققين ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجى يتمتع ان يعمل احديهما على الاخر ويقال هو هو او يقال المجموع مـها هو هذا الواحد او ذلك الواحد وان فرض بينهما اى ارتباط امكن، يشهد بهذا بديهية العقل لكن المادة تحمل على التركيب المذكور اذا اخذ بوجه كما علم في موضعه .

و صرح به اكثر المحققين كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه فيكون عين التركيب وكذا الصورة تعمل عليه وكل منهما يعمل على الاخرى فالكل واحد لامعالة .

الحجة الثانية ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلاثة مثلا

ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا كانت الصورة الياقوتية حالة فيها لان حلولها في مجموع الاجزاء حلول السريان كما طبق عليه جمهور مثبتيه ولو كانت الصورة الياقوتية حالة في الجزء الناري وهو حيث ندر بالفعل يكون جسم واحد نارا وياقوتا معا وهو محال ويتحقق ياقوت غير مركب من العناصر الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه ولا ينطفي في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت موجودا فيه مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية وان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل كان اي جزء انعرض فيه وان كان في غاية الصغر ياقوتا فاذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد الثلاثة لم يكن تركيب المواليد منها ومن صورها الاثر كيبا من هذا القليل .

فان العناصر تنقلب اخلاطا واخلاط تنقلب نطعة والنطعة تنقلب علقة وهكذا الى ان تنقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيما هو اللاحق حتى تكون فيه كثرة في نفس الامر (١) بل كل واحد من الغذاء واحزائها امر واحد طبيعي لا كثرة في نفس الامر نعم للعقلان يقسم كل واحد منها بحسب آثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار بعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار ويعدد ذلك ما ذكره الشيخ في الحكمة الملائية من ان الهولي والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى .

الحجة الثالثة ان مادة الشيء هي التي بها يكون الشيء بالقوة وصورته هي التي بها يصير بالفعل فلا بد ان يكونا متحدين ويكون الصورة للشيء بينما ذلك الشيء ولذلك حكموا بان الهولي قوة محضة لكل شيء .

قال المحقق الطوسي قدس سره في شرح الاشارات وظاهر ان الشرف والبراعة من القوى مرتبة في سنى المراتب على التكافؤ منتزعة من الجانبين الى الهولي الاولى والتي

١ - فيكون التركيب انضماميا واذا لم يكن في التركيب كثرة في نفس الامر فيكون

(اساميل ه)

التركيب اتحاديا .

وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي نهاية النخسة .

وكذا ما ذكره الشارح القديم في شرحها من قوله لان الهولي شيء بالقوة متى حصلت فهي الجسم وما ذكره بهمنيار في الهيات كتاب التحصيل ان الهولي شيء ليست في موضوع فهي اذن جوهر والجوهرية التي لها ليست يجعلها بالفعل شيئاً من الاشياء بل بعدها لان يكون بالفعل شيئاً بالصورة .

كيف ولو كان تر كيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين في نفس الامر لم يصح تعريف الصورة بانها مية الجسم كما لا يصح تعريف السقف بانها مية البيت لكنهم عرفوا الصورة بانها مية الشيء التي بها هو كما عرفها الشيخ في الشفاء بها حيث قال : ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا وصورته هي مية التي بها هو ومادته هي المعنى العامل لمية واما اذا كان تر كيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتا واحدة صح تعريف صورة الجسم بمية لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان يجوز للعقل ان ينتزع منه امراً آخر مبهما وقد سار عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر .

الحجة الرابعة : ان النفس صورة البدن والبدن مادة له كما ذهب اليه المحققون من الحكماء وشرح به الشيخ واتباعه .

ثم ان النفس تتصف بصفات معينة للبدن وكل ما اتصف بصفة معينة لشيء فهو عين ذلك الشيء فالنفس عين البدن اما الصغرى فهي مما يعلم كل احد بالوجدان ان الذي يشير اليه منه بانا هو المتحرك الجالس الى كل الشام الذائق فتقول : انا اجلس وآكل واشم واذوق وغير ذلك من غير تجوز واستعارة وهذه كلها خصوصيات صفات البدن وقد اتسفت بها النفس واما الكبرى فلما ثبت في مقامه ان السفة الواحدة المعينة لا تقوم بموصوفين لان المرض وجوده في نفسه هو بين وجوده لموضوعه ولا يمكن ان يكون وجود واحد في نفسه وجوداً الامرين مختلفين من غير ان يتعدا بنحو من الوجود فثبت ان النفس يكون عين البدن فاذا ثبت انها عين البدن ثبت ان كل صورة عين مادتها ادلا قائل بالتصل ولان غير النفس من الصور اولي بان يكون عين المادة من النفس

بان تكون عين البدن .

أعضالات وتفصيلات

أحدها انه قد سرح القوم بان الصور علة للبيولي ومع اتحادهما لا يتصور ذلك وجوابه ان العملية المذكورة فيها ليست من حيث أنهما شيء واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا يتعمل من العقل يحكم بهلية بعض منه لبعض ولا حرج في ان يكون في الوجود شيء واحد يعرض له كثرة عقلية يتحقق بينهما علية ومطلوية في اعتبار الكثرة كما في اجزاء حد المية كالسواد من جنسه وفصله حيث يحكم العقل بعد التحليل بان فصله وهو قابض البصر علة لجنسه وهو اللون وكل منهما علة المية .

هذا باعتبار التجريد واحدهما محصول على الاخر وعلى المية باعتبار الاطلاق فكذلك المادة والصورة وان كانتا ذاتا واحدة لكن اذا اخذت احديهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حملها على تلك الذات لان تلك الذات ليست احديهما فقط بل هي عين هذه والاخرى مما فاقها من الجزئين ما خوذ ابهما بالاعتبار يسمى مادة او صورة واذا لم يؤخذ بهذا الاعتبار بل اخذ مطلقا لصدق حملها على المية وعلى الاخر فيسمى جنسا وفصلا فان جنس الجنس والمادة معنى واحد اذا اخذ مطلقا كان جنسا واذا اخذ مقيدا بانه لا يكون جزؤه (غيره - نخل) كان مادة وكذلك حال الفصل والصورة .

فظهر ان الجنس والمادة منحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار وكذلك الفصل والصورة .

و ثانيا كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كاليافوت اذنك امر واحد بالفعل فجاز ان يكون مادة وصورة باعتبار و جنسا وفصلا باعتبار ولما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك اذنك امور متعددة مختلفة الحقيقة كالعظم واللحم والصبغ فكيف يمكن هذه الامور المختلفة عين الصورة القرنية وهي امر واحد .

القول: ليس يلزم ان يكون كل ما يوجد من الصورة و الكيفيات مع مادة الشيء داخلا في قوام مهيته ولا في قوام هويته بما هي تلك الهوية بل ربما يكون من اللواحق او المعدات اذ قد مر ان مادة الشيء يعتبر فيه على وجه الابهام فالصورة الفرسية هي امر واحد يصدر عنه هذه الافاعيل على المادة بنحو من الترتيب و هي بالحقبة ذات الفرس وهويته التي بها هو هو و هذه الاعضاء من آثارها و لواحقها و ليست هي داخلة في مادته

ولهذا قد لا يفسد عند زوال الصورة ولو كانت هذه الامور كلها اجزاء لمادة الفرس بخصوصها لم يبق شيء منها عند موته وفساد صورته وليس كذلك وذلك لان الصورة على اى وجه كانت علة للمادة المخصوصة و اذا بطلت العلة بطل المعلوم بخصوصه بل الفرس بالحقبة امر واحد طبيعي له معان كثيرة تصدق عليه وهو الجسم و النامي و المقتدى و الحساس و غير ذلك فلا كثرة بالفعل فيما هو فرس بالحقبة و ليست جسمية الفرس بالحقبة هذا المحسوس المركب من هذه الاعضاء المتباينة الوجود .

وقد اشرنا ايضا فيما سبق ان مادة الشيء بمعنى حامل قوته وامكانه بالعدد غير مادته للصورة بصورته بالفعل فمادة الانسان مثلا بالمعنى الاول هي النطفة بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الاخر فانها امر مبهم في ذاته متميز بالصورة .

وهذا الجواب اولي مما ذكره السيد السند من قوله الفرس امر طبيعي لا كثرة فيه بالفعل وليس جسم الفرس موجودا واحدا في نفس الامر بل هو بهس من موجود واحد طبيعي و كذا حكم سائر اجزائه كما ان الياقوت ايضا كذلك غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت حقيقتها واحدة والاجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقايق مختلفة الا ترى ان الاجزاء التحليلية الواقعة في الكرة الواحدة الحقيقية التي هي فلك الثوابت مختلفة الحقايق بعضها جرم الملك وبعضها كواكب مختلفة الصور . وذلك لان القول بان العظم واللحم وغيرهما اجزاء تحليلية للفرس مع مخالفا

بالمية و انها ليست موجودة بالفعل مغالف لبدية العقل ولما حققه الشيخ وغيره من ان القصة الفرضية المقدارية انما يكون الى اجزاء متعددة المية .

وبذلك اطلوا مذهب ذى مقرطيس قال فى الميات الشعاء الوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما ان يكون مع طبيعة اخرى الى قوله لا ينقسم الى صور مختلفة وكون الفلك والكواكب كلها متصلا واحدا ينافى ما حققه الحكماء من ان لكل كوكب حركة اخرى غير حركة فلكه .

و ثالثها ان التركيب الاتعاضى الذى ذكرتم غير معقول فى الانسان لان نفسه التى هى صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهبت اليه الحكماء و بدنه جسم والتركيب الاتعاضى بينهما مستلزم لتجرد الجسم اولتجسم المجرد .

اقول: انما يلزم ما ذكر لو كانت النفوس الانسانية مجردات بالفعل فى اول تكوينها و سيورتها صورة نفسانية مدبرة للمادة وليس كذلك النفوس بما هى نفوس جسمانية البنة ، ثم اذا استكملت وقويت فى جوهرها تصير مجردة وهى بماهى صورة مجردة ليست مع البدن و معنى قولهم الايمان حيوان فاما اى حيوان من شأنه ادراك المعقولات بالفعل لان كل واحد من افراده لانه ان يعقل صورة عقلية بالفعل فكل انسان هو عاقل ومعقول بالقوة فيكون مجردا بالقوة لا بالفعل والعاقل والمعقول امر واحد كما امر ولو كان تركيب الانسان من النفس و البدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه امور شنيعة :

صها اذ انهم ضرورية من ذاتنا المشار اليها - و امانا و مرادفاته مسمى يصدق عليه انه المدرك للاشياء والمتحرك والجالس فى المكان فان كان هذا المعنى هو البدن لا يصدق عليه انه مدرك اذا الجسم بما هو جسم غير مدرك وان كان هو النفس فلا يصدق عليه انه الجالس فى المكان وان كان المجموع فلا يصدق على مجموع مجرد و مادي انهما مدرك ولا جالس كيف والوحدة مساوقة للوجود بل هى عين الوجود فما لا وحدة له لا وجود له .

ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق ونسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها وهو ظاهر ولا على البدن وحده لا به ليس بمدركا فضلا عن الكليات ولا على المجموع .

ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد بالفعل والمادى بالفعل بحيث يكون مجموعهما امرأ واحداً طبيعياً هو نوع من انواع الجسم غير معقول ولهذا ذكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين مستدلاً عليه بان كلامهما واقع تحت جنس آخر او النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المقارن فلا تركيب بينهما أصلاً .

اللهم الا باعتبار عقلى ولو ساغ ذلك لجاز ان يكون العقل الاعمال مع ما يفعله ويديره امرأ واحداً بالحقيقة كما الذى تضمن به العلامة الدواني عن هذه الوجوه فغير شديد كما نذكره اما الفنى اورد على الاول بقوله لانسلم انه يصدق على مفهوم انا انه جالس بل ذكر الشيخ وغيره ان المشار اليه بانا هو النفس المجردة وصفه بصفات الاجسام من حيث تعلقها بالجسم حيث يتوهم انها هو والاطلاقات العرفية لا يقتضئ منها الحقايق الا ترى ان العرف يصف البارى تعالى بصفات الاجسام ويشير اليه حال التوجه اليه الى السماء مع تنزهه عن الجهات وصفات الاجسام ففيه نوع مكاورة وان ارتكبه بعض الاكابر حتى صاحب الاشراق فى المطارحات .

فان القول بهذه الاطلاقات كلها على الانسان مجازية عرفية من التامى والمنعيز والمشى والآكل والمشتهى والنائم وغير ذلك مما يصادم الوجدان والبرهان جميعاً اما الوجدان مظهر فانا نجد من اخشنا هذه الصفات والافعال الجسمانية واما البرهان فلان المشار اليه بانا انسان وكل حيوان وكل حيوان جسم محمول عليه هذه الصفات بالحقيقة لا بالمجاز ولما اجراء الصفات التشبيهية على البارى جل عزه فله خطب عظيم لا يعلمه الا الراسخون فى علم التوحيد .

واما ما ذكره عن الوجه الثانى بقوله ان المعرف بالحيوان الناطق هو مجموع النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ فى السماء انه جوهر يمكن

فيه فرض الابعاد اذ لا يلزم ان يكون لجميع اجزائه دخل في قبول الابعاد فان الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية التي هي جزء في ذلك بل قبوله لها الصورة الجسمية لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن للنفس التي هي بمنزلة الصورة دخل فيه

ثم هذا المجموع مدرك للكليات لاشتماله على النفس المجردة التي هي المدركة لها وليس شرط صدق المعتقد على الشيء قيام مبدا الاشتقاق (و من الوجه الثالث) باننا لا سلم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادى غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير والنصريف وكون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه فكلاهما مقنوح مردود .

اما الاول فلان ما ذكره لو كان حقا يلزم ان يصدق على مجموع السماء والارض انهما واد من هاهنا اعتبار اخذت لان هذا الاعتبار التي يكون الشيء بحسب بعضها محمولاً وبحسب بعضها جزء غير محمول انما يجري ويصح في معان تكون موجودة بوجود واحد لافى الامور المتباينة الوجودية .

ثم ما تشبث من كون قبول الابعاد للجسمية لا للصورة النوعية مع انه يصدق على المجموع انه قابل للابعاد فهو بعينه مصادرة على المطلوب الاول فان الكلام ههنا في اتحاد المادة بالصورة والصورة للشيء هي بعينها مصداق جميع المعانى التي تصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهة الصورة فالصورة المتنوعة للحيوان هي بعينها قابلة للابعاد نامية حساسة والجسمية المتصلة عنها عند الموت والفساد غير التي تكون = متحدة معها بالشخص كما او مانا اليه والذي ذكره من عدم اشتراط صدق المعتقد على قيام المبدء وان كان له وجه لكن يجب اما القيام واما الاتحاد ومجرد النسبة الى المبدء غير كاف للصدق والامثلة التي يستدل بها على ذلك كالحعداد والتامر والشمس وغيرها لا تعويل بها اذا كثرت امامجازات واما ان يوضع فيها ما ليس بمبدء مبدء

والأما الثاني فالبرهان حاكم بأن مادة الشيء هي التي تصورت بذلك الشيء
لأنه لا يمكن أن يتصور بهو الجسم لا يمكن أن يتصور بجوهر مفارق وان كان مع أي
إضافة فرضت له

تذكرة فيها تبصرة

اعلم أرا السيد السند في الجواب عن الأشكال الثالث مسلكتاً آخر غير ما سلكتناه
حاصله أن شيئاً من النفس والبدن غير موجود بالفعل بمعنى أن هذا الوجود الذي به يتحقق
المركب ليس وجوداً لواحد منهما بل لآخر قابل للتحليل العقلي اليهما وكذا
في كل مركب من مادة وصورة فإنه قال لأنسلم إن التركيب الانعادي بينهما مستلزم
لذلك أي لتجسم المجرد أو تجرد المجسم لما عرفت من أن الصورة والعادة ليسا امرين
مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادى بالفعل ولزم من صيرورتها واحداً
أحد الأمرين المذكورين

فإن الإنسان قد انقلب النطفة إليه بالوساطة وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج
جزء أصلاً لامادى ولا مجرد كسائر مراتب الانقلابات المذكورة والعقل يقسمه بحسب
آثاره إلى جوهر قابل للأبعاد ثم حواس مدرك للمكليات وإن كان تلبسه ببعض هذه
الآثار كقبول الأبعاد والنمو مستلزماً لأن يكون له وضع ومقدار وحيز وتلبسه بأدراك
المكليات لا يستلزم تلبسه بشيء من هذه الثلاث فهو مدرك المكليات من حيث أنه مجرد عن
هذه الثلاثة .

وهذا هو المراد بالمجرد عندهم فإن المجرد بمعنى العريان و أرادوا به
العادى عن هذه الثلاثة ثم لما جاز أن يتقلب الحيوان إلى أمر آخر يكون فيه بعض صفات
الحيوان دون بعض آخر منها كان مات التمرس مثلاً فإنه يبقى فيه المقدار والشكل
واللون دون النمو والاحساس .

فإذا انقلب الإنسان إلى أمر لا يبقى المقدار والوضع والتعيز ويبقى فيه إدراك

الكليات فحيثما انقلب الى امر مجرد يخرج المجرّد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك فمنشأ السؤال اخضاعاً بالقوة مكان ما بالفعل فادن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزءاً تحليلياً كما هو شأن ساير الصور لاجزاء تركيبها انتهي
 اقول ما ذكره ليس بصحيح فان معنى اتحاد المادة بالصورة كما اشرنا اليه مراراً ان موجوداً واحداً هو الصورة وجودها بينما وجودها هو المادة يعني ان كلا منهما مطلقاً موجود بهذا الوجود بالفعل و التحليل العقلي بهما انما هو بحسب اخذ كل منهما باعتبار التجريد عن الآخر مثلاً الجسم مادة للصورة النباتية وقبل صيرورة الجسم نباتاً يصدق عليه انه جوهر قابل للإبعاد فقط واذا تصور بصورة النبات وانقلب اليها صار من افراد مفهومات اخرى ايضاً غير الجوهرية و قبول الإبعاد و هي المتغنى و النامي والمولد .

فجميع هذه المعاني موجودة بالفعل لا بالقوة بوجود واحد لكن مطلقاً لا باعتبار تجريد بعضها فالجسم ان اخذ مطلقاً هو جنس صادق على النامي وان اخذ مقبداً بمشروء آخر فيه يكون مادة وهكذا الفرق بين اعتبار الفعل والصورة في معنى النامي فالعلاقة الى التحليل انما هي بحسب وصف الجزئية

ومعنى كون هذه المعاني بالقوة انما هو باعتبار وجوداتها التفصيلية عند الافتراق كما يقال السواد الشديد فيه بالقوة امثال السواد الضيف او في المنصل الواحد الكبير امثال الصير بالقوة ولا يمكن لاحد ان يقول ليس هذا الحيوان جسماً بالفعل بل له ان يقول ليس جسماً محضاً بالفعل وكذا لا يمكن له ان يقول ليس هو حساساً بالفعل بل له ان يقول ليس حساساً محضاً فكذلك الانسان يوجد فيه بالفعل جميع المعاني الموجودة في مهبة الحيوان المطلق مع زيادة قوة فيها قبول العقل بالفعل لكن لما كان بين المعاني السابقة و ادراك الكليات بالفعل نحو تناقض والمناقض ان لا يوجد ان يوجد واحد بالفعل يرد الاشكال المذكور و دفعه بما بينا من ان المراد بالناطق هو الماقل المدرك للكليات بالقوة وليس للانسان بحسب هذا الوجود الجسماني ادراك

المعقول بالفعل الايمان ينسلخ عنه هذا الوجود المادى وعن كثير من الفواشى والقشور .
حتى ينتهى الى وجود آخر وينقلب الى جوهر عتاق باخيرا وذلك بان تصير نفسه عقلا
والصورة الحسية له مادة معنوية لصورة عقلية هي عقل ومعقول بالفعل .

فصل (٩)

في حل شكوك تتوهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصور والمواد

مما اوردتها صاحب حاشية التجريد على معاصره و ان كان بين ما ذهب اليه من
الاتحاد بين ما رايناه بونا بعيدا قال ان التحليل العقلى يجرى فى البساط لطفان العقل يحللها
الى جنس و هو اللون وفصل يميزها كالفصل للبصر بالنسبة الى السواد و المشرق
للبصر بالنسبة الى البياض فلو كان الحال على ما ذكره لكان لتلك الاعراض مادة
و صورة .

مع ان الشيخ قد صرح بان ليس للاعراض مادة وصورة بل تقول هذا التحليل
يجرى فى المجردات فانها جواهر مخصوصة لكل منها جنس هو الجوهر وفصل يميزه
من غيره فيلزم ان يكون لها مادة فلا تكون مجردة هذا خلف فلم ان مرادهم من البيولى
ليس ما تخيل من الجزء التحليلي الذي هو الجنس ولا بالصورة ما توهم من الجزء التحليلي
المميز في العقل الذي هو الفصل والالكان مسمى الواجب مطلقا ماديا عندهم فان التحليل
الى الجنس والفصل يجرى فى جميع الممكنات عندهم .

اقول الفرق بين البسيط وبين مسمى مركبا ليس كما توهمه من ان الوجود
فى الاول للمعنى الجنسى و المعنى الفصلى واحد و فى الثانى متعدد حتى يكون فى
النوع الواحد الطبيعي كالاسنان مثلا موجودات كثيرة حسب احناسه وفصوله القريبة
والبعيدة والالام يكن زيد مثلا موجودا واحدا بل موجودات كثيرة لها وحدة اعتبارية
كوحدة السكر اذ يمنع ان يكون الموجودات المتباعدة الوجود باى اعتبار اخذ
موجودا واحدا لان موضوع الوحدة المتعدية يستحيل ان يكون بعينه موضوع الكثرة

ولو باعتبارين .

نعم الواحد الممدى يحوز أن يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات والوجود بل الفرق بين ما يسمى بسيطا وما يسمى مركبا هو الذي أومأنا إليه من أن معنى الذي فيه بازاء الجنس والمادة قد يوجد على حدة من غير معنى الذي بازاء الفصل والصورة كالقدر للنبات والنخلة للحيوان .

والصورة إذا وجدت بعد استمداد المادة بطل ذلك الوجود الذي كان للمادة فقط وحمل معناها وجود آخر افضل واتم من ذلك الوجود حيث يصدى عليه جميع المعاني الصادقة على تلك المادة على وجه اشرف مع معنى آخر هو الفصل القريب ويترتب على هذه الصورة الفايضة جميع ما كانت مترتبة على مادتها وليست المادة التي كانت هي قبل فيضان الصورة بمفصلها هي المعنى الجنسي الذي يتعد بالصورة .

بل المعنى الجنسي اذا جرده العقل عن المعنى الفعلي كان مادة عقلية اتحدت بالمادة الخارجية مبهمة ونوعا وكذا المعنى الفعلي اذا جرده العقل عن المعنى الجنسي يقال له الصورة العقلية وهي في الوجود غير الصورة الخارجية لأنها في العقل وهذه في الخارج .

واما قولهم ليس للاعراض مادة وصورة ولاللمجردات مادة وصورة معناها ليس لها مادة جسمانية خارجية لأنه ليس لها معنى نسبته اليه عند التحليل نسبة مادة الشيء اليه كيف وهم جعلوا نسبة المبهمة الى الوجود نسبة المادة الى الصورة .

وقال الشيخ فالواجب بسيط الحقيقة وما سواء زوج تركيبي وليس اطلاق المادة والصورة على المركب والبسيط على مجرد الاشتراك اللفظي دون الاتحاد في المفهوم لأن مادة الشيء هي ما لا يتم بحسبها حقيقة ذلك الشيء وصورته هي تمام حقيقتها .

ثم قال أن ما تخيله من شيء بقاء صور العناصر في المركبات يخالف

لما طبق عليه المعتبرون من الحكماء وما ذكره من ان حلول الصورة الياقوتية مثلا في جميع الاجزاء حلول الريان ودعوى اتفاقهم على ذلك ممنوع بل الذي يستفاد من كلام الشيخ ان الصورة الياقوتية مثلا سارية في جميع اجزائه المركبة التي هي معروضة للكيفية المزاجية دون اجزائه البسيطة العنصرية ولا بأس بان يكون الشيء ساريا في بعض اجزاء الشيء دون بعض او من بعض الحبيبات دون بعض كالخط فانه سار في السطح من حيث الطول فقط والسطح سار في الجسم التطبيقي من حيث الطول والعرض دون العمق .

القول: أولا المنبع هو الرهان دون النقل عن اولئك الاعيان ثم ان بقاء صور العناصر (١) على تقدير ثبوتها غير داخل في قوام الصورة الياقوتية مثلا ولا في قوام مادتها بما هي مادتها اذ المادة امر مبهم الصور في ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتية في مادة اخرى اولا في مادة لكان ياقوتا على اناسيين في مبحث المزاج زيادة تبين ان شيئا من العناصر غير موجودة بمرافته في هذه الانواع الطبيعية .

والذي يدل على ان وجودات العناصر على تقدير تحققها في الياقوت لا مدخلية لها في الية الياقوتية وكذا وجودات العناصر والاخلاط لا مدخلية لها في الحيوان ما قاله بهمنيار في كتاب النحصيل وهو ان يرى اجساما مركبة من العناصر والاخلاط تحس وتحرك بالارادة ، تنمو وتنمو وتطلب بدل ما ينحلل فيجب ان يكون اولاهذه الاجسام خصوصية جسمية ليست لاجزائها فان ما ليس لها خصوصية جسمية لم يصدر

١ - فلا ينافي بقاء ما يكون التركيب بين المادة والصورة في الياقوت تركبها اتحادها

اقول هذا وان كان كذلك لكن لا يتم الاستدلال عليه بانه لو كانت صور العناصر في الياقوت باقية لكان الشيء الواحد مثلا نابا و ياقوتا لان الصورة الياقوتية سارية في محلها كما مر في كلام المصنف قدس سره وعدم تنامي الاستدلال على ما ذكره قدس سره ظاهر فتدبر

(استعمله به)

عنه فعل خاص : لنمو والاعتناء وطلب ما يتحلل يختص بهذا الجسم فإنه ليس لكل واحد من
أحلاطه وأحرثه العصرية نمو ولا تحلل ولا اعتناء كما ليس لكل واحد من أجزاء
العين أبصار بل الأبصار للعين مما هو عين والنمو للبدن بما هو بدن .
فتبين أن للحيوانات والنباتات خصوصية أجسام ليست لكل واحد من
أجزاءها فوجود الأجزاء فيها إذن بالقوة لأن كل ما يكون وحدته بالفعل فلاجزاء
فيه بالقوة انتهى كلامه .

ثم قال الفاضل الدواني إن ما نقله في معرض الاستدلال من كلام الشيخ في
الحكمة العلامية لا يدل على مطلوبه لجوار أن يكون مراده من اتحاد الهولي والمورة
بالذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا وصلا لأن حيث كونهما هولي ومورة بل
نقول مراده من اتحادهما بالذات أن الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية
لا وحدة اعتبارية كوحدة السكر والعشرة ولذلك ما يتألف منهما ذات واحدة
وكذلك ما نقل عن الآثارات وشرحه فإن معناه أن الهولي إذا تحصلت بحلول
الصورة المائية مثلا صارت ماء بالعرض كما أن الجسم إذا حل فيه السواد صار اسود
بالعرض فالاتحاد الذي هيئنا كالاتحاد بين العرضيات وموضوعاتها هو اتحاد عرضي
ولا ينافي ذلك أن يحصل منهما ثالث كما = في لمرضيات وموضوعاتها انتهى .

أقول : أما الذي ذكره أولا أن الاتحاد بين الهولي والصورة انما هو من جهة
كونهما جنسا وصلا فهو في الحقيقة اعتراف بالمقصود فأننا لا ندعى أن الهولي
بحسب أي وجود لها تكون متحدة بالصورة بل ندعى أن لها نفعا من الوجود بحسبه
يكون عين الصورة بذلك الوجود هو بيمين وجود الصورة في الخارج وللصورة وجود
آخر في العقل معرّدا عن المادة .

وأما الذي ذكره ثانيا من أن الوحدة العارضة لهما بالتركيب وحدة حقيقية
لا اعتبارية في غاية الرذالة فإن كون الوحدة حقيقية في شيء عبارة عن كون ذلك
الشيء بوجوده الذاتي عين أشياء كثيرة فيكون وحدتهما وحدة بالفعل وكثرتهما

بالقوة و هذا هو المطلوب بعينه لنا من كون الصورة لذاتها مصداقا لحمل معنى المادة عليها .

ولما الذي ذكره ثالثا فهو ايضا باطل سخيف من وجهين احدهما انه يناقض ما اعترف به سابقا من ان الوحدة المارضة لهما حقيقة لانها متى كانت الوحدة بين شيئين حقيقة كان الاتحاد بينهما بالذات لا بالعرض لان ما بالعرض هو ما بالمعجاز عند المحققين كما اعترف به هذا الصبر المدقق والفرق بين الصورة والعرض في ذلك مما لا يخفى على اهل التحقيق .

وكيف ينحسب على اهل البصيرة ان يقول ان الاتحاد بين الجسم المطلق والماء اتحاد بالعرض والماء ماء بصورته ويقول الاتحاد بين الجنس والمصل اتحاد بالعرض كيف والجنس والمصل موجودان بوجود واحد فكذلك المادة والصورة اذا اخذتا مطلقتين و لعل منشأ هذا الوهم لبعضهم انهم لما سمعوا قول الحكماء بان الجنس عرض عام لفصله و المصل خاصة للجنس و لم يفرقوا بين عوارض المية و عوارض الوجود فزعموا ان المارضية والمعروضية بينهما في الوجود وذلك باطل فان وجود الفصل بعينه وجود الجنس الذي يحصله و انما الفرق بينهما بحسب العدد و المفهوم به من ان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر فمفهوم الناطق مثلا خارج عن المفهوم من الحيوان وكذا العكس مع ان وجود الناطق بعينه وجود الحيوان .

ثم قال و لما ما نقل ان الشيخ عرف الصورة بانها مية الشيء حيث وصف صورة الجسم بان الجسم هو بها هو هو فمراده ان حصول الجسم بالعمل بسبب الصورة قالبا في قوله هو بها للسيببية .

واما الباء في تعريف المية بما به الشيء هو هو فالمراد بها تقي السببية اذ الانسان مثلا لا يصير بسبب مية انسانا ثم ما توهمه من انه على تقدير اتحادهما في الوجود يصح تعريف صورة الجسم بمية غير مسلم كما لا يجوز تعريف الفصل بمية الشيء و لو صح ذلك نظرا الى اتحادهما في الوجود لجاز تعريف الهولي ايضا بها

فان الاتحاد مشترك بين الهولي والصورة عنه .

ثم لو كانت الصورة تمام مهيته و هو بعينها الفصل عنه كانت الهولي التي هي الجنس عنه خارجا عن المية و هذا ممالا يقول به عاقل و لو كانت الصورة مية الشيء لجاز وقوعه (عنها خل) في جواب السؤال عنه (عنها خل) بما هو و ح يكون ما خوذا مطلقا لصدق عليه فكان فصلا فيقع الفصل في جواب ما هو هذا خلف انتهى .

اقول ان الظاهر ان الباء في الموضمين استعملت بمعنى واحد هو معنى السببية لكن يراد بها نفي سببية الغير فاذا قيل مية الشيء هي التي بها هو هو = اى ليست هويته بسبب شيء آخر و كذا اذا قيل صورة جسم هي التي بها ذلك الجسم معناه ان الصورة اذا حصلت لا يحتاج ذلك الجسم في حقيقته الى شيء غيرها ثم عدم تسليمه تعريف صورة الشيء بميته مما لا وجه له ولا مستند فيه .

وقوله كما لا يجوز تعريف الفصل بمية الشيء فيه مغالطة ناشية من الخلط بين مفهوم الفصل و طبيعته و مفهوم المية و مصداقها او من الخلط بين مطلق التعريف وبين التحديد والاملا حجب لاحد في تعريف فصل الشيء بميته بان يعرف الناطق مثلا بالانسان فان مفهوم الانسان صادق على الناطق مساو له في الصدق وربما كان اشهر واعرف من الناطق عند قوم .

نعم لا يمكن تحديد الفصل بالمية بل لاحد للفصل سيما على ما ذهبنا اليه من كون الصورة التي يعاذى بها الفصل هي بعينها وجود من الوجودات و المية خارجة عن الوجود حداً و مفهوماً متحدة معه وجوداً و من ذهب الى ان صورة هذا الشيء هي تمام مهيته وعرفها بما ذكر لم يفعل ذلك لمجرد الاتحاد بينهما في الوجود حتى لزم ان يكون المادة ايضاً كذلك وجاز تعريفها بما ذكر .

واما قوله لو كانت الصورة تمام مية الشيء لجاز وقوعها في جواب ما هو الى آخره ممنوع فان الانسان مثلا تمام مية الحيوان وغير واقع في جواب السؤال عنه بل ما ذكره مغالطة نشأت من الاشتباه بين المية والوجود .

الا ترى ان وجود كل شيء تمام مهيته وعينها ولا يمكن وقوع وجود الشيء في جواب السؤال عنه بما هو وقد علمت ان صورة الشيء هي وجوده بعينه ووجود كل شيء بعينه وجود جميع ذاتياته بالذات و عرضياته بالعرض
واعلم ان الشيخ نس في بعض رسائله بان كل شيء بصورته هو ذلك الشيء لاهلادته وبالغ في بيان ذلك حتى قال السرير سرير هيهته لا يمشيته والسيف سيف يحدته لا يسهده والعلماء ذكروا في قائمة اقتناء الحكمة وغايتها انها تصير نفس الانسان بها عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم المحس مستدلين بان العالم عالم بصورته لا بمادته فاذا حصل في النفس صور هذه الموجودات من الافلاك والناصر وما فيها على وجه عقلي كانت النفس عالماً عقلياً فعلم من هذا الكلام ان صورة كل شيء تمام حقيقته ووجودها وجود مهيته



واعلم ان التحويل والاعتماد منافي هذا المطلب الذي هو من المهمات العظيمة وغيرها ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان الان اقوالهم اذا وافقت توقع للقلب زيادة اطمينان على ان طبيعة اللط مثار الخط والاشتباه وهذا المطلب لشدة غموضه لم اعرف احدا من المشهورين بالحكمة بعد الاوائل كالشيخ واتراه كان منعتا لهذا الاصل على وجه الاحكام والاتمام لابتنائه على عدة قوانين مخالفة للمشهور :

منها كون الوجود في كل شيء موجودا .

ومنها كون الوجود الواحد يقبل الاشتداد والنصف .

ومنها ان الجوهر يقبل الحركة والاشتداد في ذاته .

ومنها ان مادة الشيء هي بعينها جهة ضعفه في الوجود وصورته هي شدة

وجوده .

ومنها تجويز ان يمتزج الصور الجسمانية كالتقسيم مع كونها طبيعة جسمانية فيها قوة ان تصير مادة للصورة المجردة ومتحدة بها بحيث يكون هي هي وقد كانت قبل ذلك هي عين المادة الجسمانية .

ومنها تجويز ان يكون امر بسيط عين مهيئات كثيرة قد وجدت بوجود ذلك البسيط على وجه اعلى واشرف من وجوداتها العادة التفصيلية الى غير ذلك من المباحث الغامضة فالذى قلنا من كلمات الشيخ وغيره كيهمنياد والمارحين للاشارات مما اجرى الله به الحق على لسانهم فالغرض من نقله كسر سورة انكار المنكرين وصولة استبعادهم ذلك والا فالذى شاع وذاع في الكتب كالشفاء وغيره هو ان المركب الطبيعي يوجد فيه جزئان موجودان بالفعل بوصف الكثرة .

قال في الهيات الشفاء وكل بسيط فانه مهيئاته لانه ليس هناك شيء قابل لمهيئته لم يكن ذلك الشيء مهيئة المقبول الذي حصل له لان ذلك المقبول كان يكون صورته وصورته ليس هو الذي هو قابل لمهيئته لو كان هناك شيء يقابل حده ولا المركبات بالصورة وحدها هي ما هي فان الحد من المركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضا يتضمن المادة بوجه .

وبهذا يعرف الفرق بين المهيئة في المركبات الصور (بين المهيئة والصورة في المركبات خ ل) والصورة دائما جزء من المهيئة في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لا يتركيب فيها واما المركبات فلا صورته ذاتها ولا مهيئتها ذاتها واما الصورة فظاهر انها جزء منها . واما المهيئة فهي ما به هي ما هي وانما هي ما هي يكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا هو المركب والمهيئة هي نفس هذا التركيب فالصورة احدها يضاف اليه هذا التركيب والمهيئة هي نفس هذا التركيب الجامع للمادة والصورة وقل في موضع آخر منها الاشياء التي يكون فيها اتحاد على اسنان :

احدهما ان يكون كاتحاد المادة و الصورة فيكون المادة شيئاً لا وجود له
بانهراد ذاته بوجوده انما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امر خارجاً عنه
ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما .
و الثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منها في نفسه مستغنياً من الاخر في
القوام الا انها تتحد فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب و اما بالاستحالة و
الامتزاج .

ومنهما اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها يقوم بالفعل
فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل و يجتمع من ذلك جملة متحدة مثل
اتحاد الجسم و البياض و هذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها بعضاً ولا
جملتها اجزاؤها ولا يعمل البنية شيء منها على الاخر حمل التواطؤ .

ومنهما اتحاد شيء بشيء قوة هذا الشيء منهما ان يكون ذلك الشيء لان ينضم
اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة الى آخر
ما ذكره في كيفية اتحاد الجنس بفصله .

اقول كلما وجد من عبارات القوم حكماً ما فيه بالمغايرة بين المادة والصورة
و بمغايرة المية للصورة في المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا ينافي
الاتحاد .

اما في الاول فبان يقال الحكم بالمغايرة بينهما بحسب اعتبار كون المادة مادة و
الصورة صورة لا بحسب اعتبار كونهما جنساً وفصلاً .

واما في الثاني فبان المراد من الصورة حيث حكم بانها غير المية هي الصورة
بحسب وجودها الكوني الخارجي و قد علمت ان كل صورة طبيعية في الخارج هي
مركبة من القوة والفعل والكون والفساد حيث حكم بانها عين المية يريد بها الصورة
بحسب وجودها الاستقلالي العقلي .

فصل (١٠)

في تنعنه القول في الاتحاد بين المادة و الصورة جرحاً و تعديلاً .

قال العلامة الدواني : و انت تعلم ان البرهان قد دل على ان مدرك الكليات لا يكون الا مجرداً فاذا كانت النفس متحدة مع البدن في الوجود وانما تصير مجردا بالموت كما تجيله لم ينطبع فيه الصورة الكلية فليزم ان لا يكون مدرك الكليات الا بعد الموت .

وايضاً كيف يتصور استحالة المادى الى المجرد فاذا كانت النفس من مراتب استعالات البدن لا يكون الاثار المترتبة على التجرد حاصلات بالفعل مما لم يتحقق الاستحالة كما ان آثار النطفة لا توجد في الغداء و آثار العلقنة لا توجد في النطفة و آثار البدن لا توجد في العلقنة انتهى

اقول : مادل برهان على ان افراد البشر في آن تكونهم مدركين للكليات بما هي كليات بحسب وجودها العقلي المشترك بين الكثرة من غير شائبه مقدار و وضع و تحيز بل كما ان المية الموجودة في الخارج كلية بالقوة جزئية بالفعل من شأنها ان تجرد عن المواد و تنتزع عنها الفواشى بتعمل وتجريد و نزع كك القوة الانسانية المدركة لها عاقلة بالقوة اذمن شائها ان تنتزع عن نفسها المادة و غواشها فتسير عند ذلك عاقلة اى مدركة للكليات بالفعل كيف وقد اقمنا البرهان على ان العاقل متحد بالمعقول فالمدرك مالم يصرووجودها وجود الكلى بالفعل يمتنع ان يدرك كليا بالفعل .

و بالجملة مرتبة المدرك والمدرك في كل ادراك مرتبة واحدة فما اخف قول من زعم ان الهوية الجسمانية القريبة النعأة من نعأة الجساد والنبات كالجنين تكون صورته التي بها هو ما هو عاقلة لذاته ولذات الكليات المجردة بالفعل و قوله وفيلزم ان لا تكون مدركة للكليات الا بعد الموت .

القول : الموت ان كان عبارة عن انصراف النفس عن عالم الطبيعة فلا بد منه في كل تعقل وادراك لمعقول لكن التعقل التام للمعقولات يلزمه الانصراف التام والتعقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص و ربما يكون النفس مجردة بجهة مادية بجهة اخرى ووحدة النفس ليست كوحدة النقطة و اشباهها حتى لا يتحد باشياء كثيرة بل لها وحدة جامعة لمقامات شتى وان كان الموت عبارة عن فساد البدن عن قابلية تعلق النفس فليس ذلك شرطا في سيرورة النفس عقلا بالفعل ولا كونهما عقلا بالفعل مما يناهى ان يدبر الجسم الطبيعي ببعض قواها التي هي بمنزلة شعاع من نور العقل شبيهة كانت النفس اولا قبل الاستكمال سيما البدن الذي ضعفت قوته ووهنت مادته اذ يكفيه لمعة من نور العقل الفعال الا ترى ان النفس في حالة النوم مجردة عن البدن ولكن تدبر البدن ببعض قواها واما انكارها لاستعالة المادى الى المجرد فبناء على نفس الاشتداد للجوهر وقد اثبتناه فيما سبق ببيان

واما قوله لو توقف ادراك الكلليات على استعالة النفس الى درجة العقل لم يترتب على النفس قبل ذلك

فالجواب ما اشرنا اليه من ان المترتب عليها اولا قوة ذلك الادراك واستعداده و هذه القوة اعنى قوة وجود العقل بمنزلة فصل النفس كما ان قوة وجود الجسم بمنزلة فصل الهولى اذ = النفس اولا عقل هيولى ثم يسير عقلا بالفعل بمد استعالات كثيرة لها في التجوهر النسانى .

ثم قال لانظم ان التركيب الحقيقى بين المجرد والمادى غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير و انصرف كما بين النفس والبدن وكون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه .

و لست شرى اذا لم يكن الاختلاف فى الحقيقة مانعا من الاتصال الحقيقى فى اجزاء الياقوت بل من الاتحاد فى الوجود كما فى المادة والصورة فلما ذاب منع من التركيب الحقيقى .

والاستغناء أي السيد الشريف جوز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض كالسرير فلماذا لا يجوز بين جوهر وجوهر وعدم التركيب بين العقل والفعال وبين الأجسام لأنه ليس منطلقا بها تعلق التدبير والتصرف ولو كان كذلك لكان نفسا لاعتقلا على أنه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلنقل أن يجوز بين العقل والجسم فما هو جوابكم فهو جوابه انتهى .

القول قد اعترف هذا التحرير بأنه لا بد في المركب الطبيعي أن يكون له وحدة حقيقية ومجرد تحقق الإضافة بينهما لا يجعلهما ذاتا واحدة والالكان كل اثنين في هذا العالم واحدا فمما من جسمين أو عرضين في هذا العالم الأول بينهما إضافة وضعية لا أقل و نسبة التدبير و التصرف نسبة ضعيفة لا يحصل بمجردهما وحدة حقيقية بين المتضامين ونسبة الإيجاد والناتج أكد وأقوى من نسبة التصرف والتحرك و مع ذلك لم يحصل بين العقل والفعال والجسم وحدة حقيقية فقد علم أن ملاك الأمر في حصول الوحدة الحقيقية لنوع من الأنواع هو أن يكون النسبة بين جزئيه المادى والصورى بالاتحاد دون غيرها من النسب وعدم كون العقل والفعال نفسا للأجسام ليس لأن ارتباطه بها أنه من نسبة التحريك والتدبير بل لأن وجوده أرفع وأقدس من أن ينصل به الأجسام بما هي أجسام بخلاف النفس فإنها بما هي نفس متصلة بالبدن .

و العجب أن نسبة الحلول كما بين النوع والعارض له لا يوجب عنده حصول الوحدة الحقيقية بينهما ونسبة التحريك والتدبير يوجب ذلك مع أن تلك النسبة أقوى وأشد فإن قلت إذا لم يكن نسبة التدبير و التصرف كافية في الاتحاد فكيف يحكم بأن النفس متحدة بالبدن وليس نسبتها الأنسبة التدبير والتصرف .

قلنا لا سلم أن لانسبة بينهما الأهمه النسبة بل هي من وجه متعددة بالبدن و من وجه متصرفه فيه تصرفا طبيعيا ومن وجه مديرة فيه تدبيرا اختياريا كما أن الطبيعة تقوم المادة بوجه وتتعبد (بها - ظ) بوجه وتعمل بها فعلا في غيرها بوجه .

وقوله كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه اه مدفوع لأن الأمور

المتخالفة بالجنس يستحيل ان يحصل منها امر واحد حقيقى لان لكل جنس نوعا آخر من الوجود وكذا الامور المتخالفة بالنوع اذا كانت متصلة بالفعل ولما الاختلاف المعنوى بين اجزاء مية واحدة كاجناسه وقسوله البعيدة والقريبة فليس ذلك اختلافا جنسيا ولا نوعيا فان الفرق بين كل جنس و فصله المقسم له من حيث هما جنس وفصل ليس الا بالابهام والنسب لان يكون الجنس شيئا والفصل شيئا آخر وكذلك نسبة الجنس الى نوعه ونسبة جنس الجنس الى فصله ونسبة فصل نوع النوع الى جنسه .

واما الجنس والفصل من حيث اعتبار كونهما مادة وصورة فهما بهذا الاعتبار و ان كانتا متخالفتين نوعا لاذن اعتبر في كل منهما قيد يتنافى بحسبه ان يكون عين صاحبه لكن ليس مناط الاتحاد بينهما هو هذه الجهة بل الجهة الاولى .

ثم ما نقل عن استاده الشريف من تجويز التركيب الحقيقى بين الجوهر والعرض مبرهن الفساد والتمثيل بالسريان وقع من جهة الخشب والهيئة المنصوصة فهو باطل كما سبق وان كان من جهة المقدار التعليمى والشكل المعين فليس بين الجزئين تخالف فى الجنس لان نسبة احدهما الى الاخر بعينها النسبة التى يكون بين الجنس والفصل وقوله على انه لو جاز اتحاد النفس بالبدن فليعز اتحاد العقل بالجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين .

ثم قال العلامة الدواني : ثم من البين انه على تقدير اتحاد النفس والبدن يكون السور العلمية ذا وضع معين ومقدار معين فلا يكون كلية ولا يحدده اختلاف العينية .

القول : اختلاف العينية وان صح انه غير كاف فى هذا الباب لكن يكفى فيه اختلاف اطوار النفس بواسطة تحولاتها الذاتية واختلاف نشأتها كنشأة النملق وساعة النجرد وكذا اختلاف القوى والدرجات لنفس واحدة وقيل لى لمر حبيك البست القوة العلمية والقوة النظرية كلناهما من قوى نفس واحدة واين مقام احديهما من

مقام الأخرى فللتنفس الإنسانية أطوار متخلوطة مع كونها ذاتاً واحدة لها وجود واحد والتنفس بحسب بعضها متصلة بالبدن وبحسب بعضها متصلة بالعقل .

ثم قال : ان ما ذكره يقتضى ان لا يكون الهوى امراً حاصلًا بالفعل بل يقتضى ان لا يكون شيء من الأنواع حاصلًا بالفعل ضرورة ان كل نوع متعدد مع الموارد من الصداقة عليه ثم اذا كانت الهوى متعددة مع الصورة في الوجود الخارجى فلا يكون جرمه خارجياً فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره القوم من ان الجنس معمول دون المادة .

القول : التركيب الاتحادي بين الشيتين لا يقتضى ان لا يكون احدهما موجوداً بل يقتضى ان يكون كلاهما موجوداً بوجود واحد لا بوجودين متعددين حين التركيب وان جاز ان يكون لاحدهما او لكل منهما وجود آخر منحاذاً عن صاحبه ولا يلزم من كون المادة متعددة بالصورة محمولة عليها ان يكون اتحادهما معها من حيث كونها مادة خارجية أو عقلية بل هي بحسب كونها مادة عقلية جزء عقلى للهيئة والجزء غير معمول بل انما اتحادهما وصحة حملها من حيثية اخرى وهي ان تؤخذ مطلقاً لا بشرط خروج الجزء الآخر منه .

واما النوع العارض المحمول عليه فليس بينهما اتحاد بالذات عندنا بل بالعرض واما كون هذه الاجزاء خارجية فلما اشرنا سابقاً من ان لها نوعاً آخر من الوجود فى الخارج وكذا الفرق بين المادة والجنس بان المادة بما هي مادة اى بوصفها قابلة والاستعداد توجد بوجود مابين لوجود الصورة بخلاف المادة بما هي جنس اى ماخوذ مطلقاً فانها محمولة على الصورة كما مر و تحقيق هذا المقام كما وقع التنبه عليه مراراً ان لكل من المادة والصورة تجديداً وتلاحقاً بالآخرى على وجود دون وجه ونمثلة فى ذلك بالهوى الاولى والجمعية .

فنقول : الهوى مع كونها من وجه قوة قابلة وسبباً معداً لفحصان لصورة لكن من وجه آخر تكون تابعة للصورة والصورة مقتضية لها ومقتضى الشيء كيف

يكون منقرا الى ذلك الشيء فلم ان الهولي السابقة غير الهولي اللاحقة .
ثم لما كانت السابقة وان كانت قوة قابلة للصورة لكنها لا تقوم ايضا بذاتها
بل بالصورة فلم ان الصورة السابقة المتومة للهولي غير اللاحقة المنقورة في
الحدوث اليها وهكذا القياس في غيرها من المواد والصود و بهذا يندفع كثير من
الاشكالات .

منها الاشكال المذكور في بيان الفرق بين جامع اجزاء المني و حافظ
تركيبه .

ومنها الاشكال الذي سبق من ان بدن الحيوان وهو مادته لما كان منقوما
بتقسمة التي هي صورته كيف تكون باقية بعد ذوال نفسه والحل كما علمت من ان هذا
غير ذاك بالعدد .

ومنها الاشكال في عدم بقاء صور العناصر في مادة المواليد حيث يظهر تلك
الصود بالعمل بالفرع والانيق .

والجواب ان المادة الكائنة فيها هذه الصود بهذا العمل غير المصورة بالصورة
الجامعة الى غير ذلك من الاشكالات وسنرجع في بعض النصول الالية الى تحقيق عدم
بقاء العناصر في مبحث المزاج .

واعلم ان هذين التحريرين قد افردا جهدهما وبلغا غاية سعيهما في تبين هذا
المقام و بطل الكلام فيه حتى رمى كل منهما الى صاحبه اى سهم كان في كنان
علمه ومع ذلك لم يصل واحد منهما الى رتبة التنقيح ومشرّب التحقيق حيث ارتكب
احدهما نفي وجود الاجزاء المخصوصة والاعضاء كالعلم واللحم وغيرهما في الحيوان
ونفي وجود النفس والبدن في الانسان بل نفي وجود المادة والصورة في كل نوع
جسماني .

واما الاخر فبحث اصل بل ابطال الوحدة الحقيقية في هذه الانواع الطبيعية
ولم يحصل الفرق بين صيرورة الهولي ماء وبين صيرورة الجسم ايضاً لجعله الانعاش

بين المادة والصورة بالمرض كما بين الموضوع والمرض كل ذلك لعدم تحصيلهما حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود حيث زعم احدهما ان موجودية الشيء بنفس هذا المعنى المصدري الذي يتكرر بتكرر المهيئات والمعاني الكلية .

فعلى هذا لا معنى للاتحاد بين الشئيين واما الاخر فحيث زعم ان موجودية كل شئ هو عبارة عن نحو اتعاده بمفهوم الموجود المشتق اى هذا المفهوم الكلى النحوى ولم يحصل احدهما ان الوجود هوية عينية تستند وتضف وتكمل وتنقص وتصور المادة بصورة عبارة عن اشتدادها واستكمالها واذا اشتد الوجود او اكمل يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك فالاتحاد بين الشئيين لا بد منه من جهة واحدة وجهة تمدد فالوحدة من جهة الوجود والتعدد من جهة المعنى والمهية ولا حرج ولا ركازة فيه كما زعمه العلامة الدوانى حيث قال :

لا ريب ان التركيب يقتضى الاجزاء وتفايرها والاتحاد ينافى ذلك وهذا كما اصطلح بهى الصوفية على التعين الاطلاقى والهوية اللاهوتية وحكم بانهم كيك جدا لانه يؤهم امر غير صحيح .

اقول كل الركازة فى هذه المناقشة فى النسمية والمصابقة فى الاصطلاح بعد تصحيح المعنى .

فصل (١١)

فى تنمية القول فى احوال العلل من حيث كونها مبادئ

للمتغيرات والطبيعات .

قدم فيما سبق احوال العلل الاربع واحكامها على وجه لا يختص بالملول المتغير وهيها بشكل فيها على وجه يختص بالمتغير ويتقضى سهواة السلوك من جهتها الى معرفة الملولات الطبيعية فتقول ان لكل جسم سببا عنصريا وسببا قاعليا وسببا سوريا وسببا عائيا اما اثبات ان لكل واقع فى التغير هذه الاربعة فامر لا ينجش منه نظر الطبيعيين وهو

امر موكول بتحقيقه الى العالم الالهي .

واما تحقيق مبيتها تصورا والاطلاع على احوالها وضما وتسليما فامر لامعير عنه لنا حيث الامور الطبيعية المتغيرة فليعلم اولا ان الفاعل في الامور الطبيعية هو مبدء الحركة في آخر من حيث هو آخر .

و المراد بالحركة ههنا كل خروج من القوة الى الفعل في اى مادة كان والنفس اذا عالجت نفسها فالمعالج بحركه العليل بما هو طبيب لا بما هو عليل والمستعلاج يقبل العلاج بما هو عليل لا بما هو طبيب ، وهذا ايضا انما يتم على منحنينا في النفس في قولها دامتقامات مختلفة لان موضوع القبول والفعل مما لا يمكن فيه التناهي بالاعتبار اذ ليس هذا التناهي كتنافير العاقل والمعتول مثلا

اعلم ان الفاعل بهذا المعنى اما مهيىء للحركة او متم لها فالمهيىء هو الذى يصلح المادة بالاحالات والانصاحات الممهدة لقول الصورة والمتم هو الذى يفيد الصورة وهي تمام الحركة

والحق ان الاول مباشر للمادة ملاصق والثاني معارق ولا شبهة في ان مفيد الصور المقومة للانواع الطبيعية سبعا التي للانواع الشريفة كالملك والاسان مثلا يجب ان يكون مبدء خارجا عن عالم الطبيعة وليس على الطبيعي ان يعلم ذلك انه ماهو وانه واحد او كثير بعد ان يصح ان ههنا امرا يعطى الصور وكل من المهيىء والمعطى مبدء للحركة ومخرج للمادة من القوة الى الفعل وكل منهما عند التحقيق صورة ايضا لكن غير الصورة التي يترتب وجودها على وجود الحركة والقوة

اما المهيىء فصورة جبرئية اخس وجودا من التي اليها الحركة واما المعطى فصورة كلية اشرف من الصورة المعطاة وكلاهما بعد المثير اى المشوق فان من جملة مبادئ الحركة هو الذى يقال له المثير او المشوق فهو المبدء البعيد للحركة بتوسط امر آخر وذلك لانه سبب للصورة التعمانية التي هي مبدء حركة ارادية فهو مبدء المبدء .

بل نقول ذلك المثير المؤتم به ربما يكون مبدءا لصورة حسانية مستحيلة متجددة
كأرادات متتالية يكون تلك الصور التنسائية المتجددة مبدءا قريبا لحركات هدية
حيوانية يقال لها الحركة الارادية والحركة الادادية يشبه ان تكون هي التي في
العوس لالتى في الابدان و لو سميت هذه تخيرية والتي في النفوس الارادية لهم
يكن مبدءا .

وبالجملة المثير هو مبدء المبدء وهذا هو معنى الفاعل في الطبيعيات وهو اخص
من فاعل الوجود مطلقا سواء كان متغيرا او لا واما المبدء القاهلي اعنى المادة
فنقول المبادئ المادية كلها مشتركة في معنى وهو كونها حاملة لأمور غريبة عن
ذاتها وبهذا خرج نسبة الملرومات الى لوازمها (١) ولها نسبة الى المركب و نسبة
الى الهيئة الصورية فالاولى كنسبة الجسم الى الايض اعنى المركب من الجسم و
الايض والثانية كنسبة الجسم الى بياضه ونسبتها الى المركب نسبة الجزئية ووجود
الجزء في ذاته اقدم من وجود الكل وهو مقوم للكل .

واما نسبتها الى الهيئة فذكر الشيخ انها لا تنقل الاعلى اقسام ثلاثة اما ان لا يكون
احدهما ولا الاخر متقدما اى سببا و لا متأخرا اى مسببا واما ان يكون مغفرة في
التقوم بالفعل الى امر وهو يكون متقدما عليها في الوجود الدائى كان وجوده ليس
منعلقا بالمادة بل بماد اخرى ولكنه يلزمه اذا وحدثان يقوم مادته و يحصلها بالفعل
كما ان كثيرا من الاشياء تكون متقومة بشيء ومتقومة لشيء آخر لكنه ربما كان
ما يقوم لمفارقة لداته وربما كل تقويمه بمخالطة من ذاته

اقول ان الشيخ كاد ان يتكلم في هذا المقام بسريخ الحق لو قال ان هذا المبدء
المقوم للمادة يكون تقويمه اساسا به بحسب المفارقة وتقويمه للمادة بحسب المخالطة فمثل
هذا الامر وجهان وجوديان احدهما معارق والاخر مخالط وهذا الامر هو الصورة

١ - فان الملرومات و ان كانت حاملة للوازمها لكن اللوازم ليست غريبة من

المرومات ولا يكون الملرومات مبدءا قابليا بالنسبة الى لوازمها . (اساميل رء)

الجوهرية وقال ايضا وله قسط في تقويم المادة بمقارنة ذاته او هو كل المقوم القريب وبيان ذلك في الصناعة الاولى .

اقول ذلك البيان قد مضى في هذا الكتاب في مباحث النصارى بين الهولى والصورة ولا يتم ذلك الا بان يدعى ان للصورة الجوهرية وجودا ماديا او وجودا عقليا باحدهما تقوم المادة تقويما بعيدا بالمشاركة وبالاخر تقومها تقويما قريبا بالاستقلال اما القسم الثالث فهو ان يكون المادة اقدم وجودا من ذلك الامر لانها متقدمة في ذاتها حاصلة بالفعل ثم تقوم به ذلك الامر وهو المسمى بالعرض والهيئة بالمعنى المقابل للصورة .

فالقسم الاول اوجب اضافة المعية والقسمان الاخران اضافة تقدم و تاخر قال الشيخ والقسم الاول ليس بظاهر الوجود و كانه ان كان له مثال فهو النفس والمادة الاولى اذا اجتمعا في تقويم الانسان .

اقول الحق في هذا المقام تنبيه القسمة و الاكتفاء بالقسمين الاخيرين فان الكلام في المبادئ الذاتية للامور الطبيعية ولا يمكن التركيب الطبيعي بين امور لا تتعلق لاحدهما بالآخر واما الذى مثل به من السمة بين الهولى الاولى والنفس وان كانت الهولى مادة للنفس وان كانت وسطا النفس صورة مدبرة لها الصورة لصورتها فهي متقدمة بالنفس و للنفس مرتبة التقويم والنعم ان لها يكون متقدما عليها في الوجود ووحدة الهولى وحدة ضعيفة لاتنافى بين تاخراتها من اشياء وتقدماتها على اشياء وان لم يؤخذ الهولى بالمقياس اليها ولا النفس بما هي نفس متعلقة بها او بالمركب منها ومن هيئة اخرى فلا المادة مادة ولا النفس نفس كل منهما غير مضافة الى اخرى اضافة تعلقة

ثم قال وللمادة مع المتكون عنها الذى هي جزء من وجود انواع اخرى اعتبار المناسبة ويصلح ان ينتقل هذه المناسبة الى الصور مع المتكون فان المادة قد تكفى وحدها في ان يكون هي الجزء المادى لما هو دو مادة في صنف من الاشياء وقد لا يكفى عالم ينضم اليها مادة اخرى وذلك في صنف آخر منها كالعقاقير للمعجون والكيموسات للبدن

وذلك اما بحسب لاجتماع فقط كاشخاص الناس للعسكرية والمنازل للمدينة واما بحسب الاجتماع والتركيب معا فقط كاللبن والخشب للبيت واما بحسب الاجتماع والتركيب والاستعمال كالاسطوانات للكائنات فانها لا تكفي نفس اجتماعها ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاقي وقبول الشكل لان يكون منها الكائنات بل بان يفعل بعضها من بعض ويتفعل بعضها عن بعض ويستقر للجملة كيفية متشابهة يسمى مزاجا فتح يستعد للصورة النوعية انتهى

القول المادة لصورة واحدة اية صورة كانت لا تكون الا واحدة وفي جميع هذه الامثلة التي ذكرها ليس ولا يكون لصورة واحدة الامادة واحدة اما المجتمعات التي لا استعمال فيها لاجزائها فالمادة فيها بالجملة هو مقدار المجموع مع قابلية ضرب من الوحدة الاتصالية لها كاللبنات والاختاب لصورة البيت وشكلها واما المجتمعات التي وقعت فيها استعمال لاجزائها فهي بعد الاستعمال تصير مستعدة للصورة وهي ح ب م ا هي مادة لشيء واحد واحدة واما اعتبار اجزائها قبل الاستعمال بل قبل التماس فهي بذلك الاعتبار ايضا مما يتصور له صورة واحدة المادة واحدة اما الصورة فهيئة اجتماعها في الوجود ولومع التباعد واما مادتها فتفس ذواتها بلا اعتبار تلك الهيئة وفي بعض الانواع لمرط تقص صورتها لافضيلة للصورة على المادة مثل المدفان كل مرتبة من المدد صورتها الوحدانية وهي كمية الوحدات عين مادتها المتكررة وهي الوحدات .

قال: الشيخ فاذا قسنا المادة الى ما يحدث عنها فقد يكون المادة مادة لقول الكون وقد يكون لقبول الاستعمال وقد يكون لقبول الاجتماع والتركيب وقد يكون لقبول التركيب والاستعمال واما الصورة فقد يقال للهيئة التي اذا حصلت في المادة قومتها نوعاً ويقال صورة لتقسى النوع ويقال صورة للشكل والنخطيط خاصة ويقال صورة لهيئة الاجتماع كصورة المسكر وصورة المقدمات المقترنة ويقال صورة للنظام المستعطف كالشرية ويقال صورة لكل هيئة كيف كانت ويقال صورة لحقيقة كل شيء جوهر اكان او عرضا وتمازق النوع فان هذا قد يقال للجنى الاعلى .

وربما قيل صورة للمقولات المفارقة للمادة والصورة الماخوذة إحدى المبادئ هي بالقياس إلى المركب منها ومن المادة أنها جزء له توجيه بالفعل في مثلها المادة جزء لا يوجهه بالفعل وأما تقويم الصورة للمادة فعلى نوع آخر والعلّة الصورية قد تكون بالقياس إلى الصنف وهي الصورة التي تقوم المادة التي قد قامت دونها نوعا وهي طار عليها كصورة الشكل للسريز والبياض بالقياس إلى جسم ابيض .

القول جميع ما جعل المادة مقبسة إليه بنسبة المقبول كالاجتماع والتركيب وغيرهما فهي في الحقيقة صور محصلة للمادة ضربا من التحصيل و مقومة لمية نوية مركبة من تلك المادة و وصف الاجتماع مثلا او وصف التركيب او وصف الاستعالة فالنوع الحاصل منهما هو مية المجتمع مثلا او مية المستحيل وان لم يكن النوع نوعا جوهريا ولا الصورة صورة جوهرية وكذا جميع ما عدده انه مما اطلق عليه لفظ الصورة فهي مشتركة في معنى الصورة التي عدت من المبادئ للوجود او للقوام سواء كانت جواهر او اعرافا و سواء كانت بالقياس إلى النوع او الصنف .

اذ كل منهما يحصل بمادة مامن المواد نحو ما من التحصيل ويقوم للمركب الماخوذ منهما ضربا من التقويم لكن الاشياء مختلفة في انحاء الوجود والتحصيل قوة و ضعفا و الوحدة كما علمت عين الوجود فما قوى وجوده كانت وحدته قوية بعيدة عن الكثرة بل عن قوة الكثرة ايضا وما ضعف وجوده ضعف وحدته حتى تصير وحدة مجامعة للكثرة او لقوة الكثرة بوجه آخر .

وربما كانت جهة الوحدة في شيء هي بعينها جهة الكثرة فيه كالعند نفسه مثلا و كالبولي و كالمركبة و الزمان فالصورة في امثال هذه الانواع تكون مضمورة في المادة حتى كانها عين المادة وجودا واعتبارا لمرط خسة الوجود و في مقابلتها انواع قوية الوحدة و الوجود حتى لا يتصور فيها تركيب من قوة و فعلية او نقص و تمام فهي صورة لامادة لها و كان المادة اضمحلت و استهلكك هناك لمرط الفعلية و

التمام فالمادة هناك كأنها عين الصورة .

واما الغاية فهي المعنى الذي لاجله تحصل الصورة في المادة و هو الحير
الحقيقي مطلقا وبالاضافة او الخير المظنون فان كل تحريك يصد عن فاعل لا بالعرض
بل بالذات فانه يروم به ما هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة سواء كان على
الاطلاق او من بعض الوجوه وربما كان بالظن لا بالحقيقة والواقع .

فصل (١٢)

في تعيين المناسبات بين هذه المبادئ

لما علمت ان لمية واحدة قد تكون انحاء من الوجود و انحاء من النسب
و الاضافات ،

فاعلم ان الغاية بحسب سمو من الوجود متقدم على الفعل بل على الفاعل
بما هو فاعل وبحسب نحو آخر من الوجود متاخر عن الفعل مترتب عليه فالغاية غاية
بوجه فاعل بوجه والصورة ايضا فاعل بوجه لتحصيل المادة وعلة صورية بوجه لتحصيل
النوع وقد يكون غاية بوجه لانتفاء الحركة عن مادة اليها وربما كانت مادة لصورة
اخرى من جهة قوتها وامكانها فقد جمع في شيء واحد اقسام المثل بأسرها من غير
استيجاب تركيب في الموضوع الامن جهة اجتماع المادة والصورة فان جهة القوة
غير جهة العملية الثبة وان كانت بالقياس الى امرين متعددين .

قال الشيخ : الفاعل من جهة سبب الغاية وكيف لا وهو الذي يحصل الغاية
موجودة والغاية من جهة سبب الفاعل وكيف لا وانما يفعل الفاعل لاجلها والالما كان
يعمل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ولهذا اذا سئل لم ترقاض فتقول
لاصح فيكون هذا جوابا كما اذا قيل لم صححت فتقول لاني ارتضت ويكون جوابا
فالرياضة سبب فاعلى للصحة والصحة سبب غائي للرياضة ثم اذا سئل لم تطلب الصحة
فقبل لارتاض لم يكن جوابا صحيحا .

ثم ان قيل لم تطلب الرياضة فليل لشيء اصح كان الجواب صحيحا والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ولا المية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود مهيئتها في الاعيان و الفرق بين المية والوجود انتهى كلامه .

اقول: الفرق بين المية و الوجود ليس مما يصحح كون المية سببا لشيء من غير مدخلية ضرب من الوجود معها كيف والشيء عالم يوجد لم يكن سببا لوجود شيء بل المؤثر في الاشياء ليس الا الوجود فمية الغاية لا يجعل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما ان الاكل مثلا لغاية هي الشبع مثلا فلا بد ان يكون الشبع وجود لفاعل الاكل قبل الاكل حتى يأكل لاجله فاحد وجودي الشبع محرك محرك المادة لصول وجوده الاخر لكونه اكمل و اتم من ذلك الوجود .

فالغاية بحسب احدا لوجودين جزء مودى للفاعل بما هو فاعل فهي سبب لكون الفاعل فاعلا و ليس الفاعل علة للغاية في كونها غاية بل لتحصيل وجودها لنفسه سواء كان وجودها في نفسها هو مية وجودها المحصل للفاعل كما في الغايات التي تحت الكون لفعل المركبات و الاستعدادات او يكون وجودها في نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما في الغاية التي هي فوق الكون كالعقل الفعال في كونه غاية لاستعدادات النفس فان وجوده في نفسه غير وجوده للنفس المترتب على استكمالها .

وعلم ان لكل من هذه العلة الاربع مبدئين بالقياس الى شيئين او بالقياس الى شيء واحد بوجهين اما المادة والصورة فلكل واحد منهما علة عليا لشيء لا بها علة لصاحبها بوجه و علة للمركب منهما بوجه فكان كل منهما علة قريبة لشيء و علة بعيدة لشيء فهما كأنهما علتان غير قريبتين للمركب بنحو من العلية وقريبتان بنحو آخر من العلية وهي التقويم وكذا الفاعل فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون سببا لايجاد المادة القريبة من المعلول لاسباب قريبا منه او يكون معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة القريبة من المعلول لاسباب قريبا منه والفاعل ايضا سبب بعيد للغاية بوجه لانه سبب للصورة

والصورة مستلزمة للغاية والغاية سبب فاعلى للفاعل في انه فاعل فيكون سببا فاعليا بعيدا للصورة ويتوسطها للمركب لكن الغاية سبب غائي قريب لوجود الصورة في المادة يتوسط تحريكها الفاعل للمركب .

فالعبادى القريبة من الشيء المركب من جهة مطلق المبدئية هي الميولى والصورة بهما جزاء . وان اختلف تقويم كل منهما للمركب وبهذا الاعتبار يقال لهما العلة المادية لا المادة والعلة الصورية لا الصورة لكنه ربما عرض ان كانت المادة والصورة علة بالواسطة ايضا اما المادة فكما في المركبات الصتعية التي كانت الصورة فيها هيئة عرضية فيحتاج الى المعدل فيكون المادة علة لذات ذلك العرض المقوم لذلك المصف من حيث هو مصنف فيكون علة مالملة ومع ذلك فانها من حيث كونها جزء من المركب علة بالواسطة .

واما الصورة فكما في المركبات الطبيعية التي كانت الصورة فيها مقومة للمادة والمادة علة قريبة للمركب فالصورة علة بالواسطة لكنها علة صورية بالواسطة فكل من المادة والصورة علة للمركب بوجه وعلة له بوجه فكل منهما علة للآخرى بوجه واحد قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين و علة للمركب بوجهين مختلفين في القرب والبعد وفي نحو التقويم فالمادة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها علة مادية له بل من حيث كونه مادة لصورته والصورة اذا كانت علة علة المركب فليس من حيث كونها علة صورية له بل من حيث كونها صورة لمادته .

وليعلم ان هذه الاحكام كلها انما يجرى في المركب من جهة اعتبار تركيبه ومن جهة اعتبار المغايرة بين المادة والصورة لكن بحسب اعتبار وحدتهما نحو من الوجود فلا تكن من الغافلين .

(فصل ١٣)

في كيفية دخول العلل في المباحث والافكار وطلب التلمية والجواب عنها

اعلم ان بعض الاشياء مما لا علة له اصلاً بل هو علة للعلل كواجب الوجود وبعضها مما
له بعض العلة دون بعض كالفاعل والغاية دون المادّة والصورة كضرب من المفارقات والاشياء
الصورية لانها عين الصورة النامة فلا صورة لها ولا مادّة وبعضها مما له جميع هذه العلة كالمركبات
والانواع الطبيعية وجميع المنحركات والمستحيلات التي يبحث عنها في العلوم الطبيعية
فالعالم الطبيعي يجب عليه ان يكون معنياً بالاحاطة بجميع هذه العلة ليدخلها في
براهينه وخصوصاً بالصورة والمادّة حتى يتم احاطته بالمطلوب واما التعليم فيليس عليه
ان يعلم المادّة اذ لا مدخل للمادّة والحركة في مطالبه فليس عليه ان يعلم مبدء حركة
ولا غاية حركة ولا المادّة ايضاً البتة بل الذي يجب عليه ان يتأمل فيها من العلة
هي العلة الصورية فقط .

ولا يخفى عليك ان سؤال السائل قد يتضمن شيئاً من العلة فيجب الجواب
بغيره لانه والا لكان الشيء سبباً لنفسه فان تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمرو
فيجوز ان يجاب بالغاية فيقال لكي ينتقم منه ويجوز ان يجاب بالمتبر او بالنامي وهو
الفاعل المتقدم فيقال لاشارة فلان اولانه حسب حقه وهذا هو الفاعل لصورة الاختيار
الذي ينبعث منه الفعل ولما انه هل يجاب بالصورة او بالمادّة فظاهر انه غير صحيح .

اما الصورة فلما اشرنا اليه فان صورة الفعل هي هنا هو القتال نفسه وليس السؤال

الاعن علة وجودها من الفاعل والشئ لا يكون علة لنفسه اللهم الا ان يكون تلك الصورة غاية الغايات كالخير مثلا فيكون الصورة حيث لذاتها لا بسبب آخر هي محركة للفاعل ومع ذلك فلا يكون علة قريبة لوجودها في تلك المادة من الفاعل بل علة لوجود الفاعل فاعلا فلا يكون من حيث هي موجودة في المادة علة للفاعل بل من حيث هي بها ومضاهيها واما المادة فظاهرها لا يمكن الجواب بها هنا اذا ذكر في السؤال خصوص الفاعل واما اذا تضمن السؤال الغاية كما يقال لم سح فلان فيجوز الجواب بالمبدء الفاعلي فيق لانه ضرب الدواء ويصلح ان يطب بالمبدء المادي مضافا الى الفاعل فيقال : لان مزاج بدنه قوى الطبيعة ولا يمكن ذكر المادة وحدها .

واما الصورة فقلما يقع ويقطع السؤال بذكرها وحدها بان يقال جوابا عن السؤال المذكور لان مزاج بدنه اعتدل بل يحوج الى جواب آخر يؤدي الى مادة او فاعل واما اذا كان السؤال عن المادة واستعدادها بان يقال لم بدن الانسان يقبل الموت فقد يصح ان يجاب بالعلة الغائية فيقال : ليخلص نفسه عند الاستكمال عن البدن .

وقد يجوز ان يجاب بالعلة المادية ويقال لان مركب من الاستعداد ولا يجوز ان يجاب بالفاعل في الاستعداد الذي ليس كالصورة لان الفاعل لا يجب ان يعطى المادة اي استعداد كان الا ان يعنى بالاستعداد التهيؤ التام فيعطيه الفاعل كما يقال في المرأة اذا سئل انها لم تقبل الفرج فيجاب لان السقلى صقلها واما الاستعداد الاصلى فلازم للمادة فيجوز ان يجاب بالصورة اذا كانت هي المتممة للاستعداد فيقال في المرأة لانها ملساء صقيلة .

وبالجملة السؤال لا يترجم الى المادة الا وقد اخفت مع صورة ما فيسئل عن علة وجود الصورة في المادة واما اذا تضمن السؤال الصورة فالمادة وحدها لا يمكن ان يجاب بها بل يجب ان يضاف اليها استعداد ينسب الى الفاعل والغاية يجلب بها و الفاعل يجاب به .

وإذا شئت ان ترفض ما يقال على سبيل المجاز وتذكر الامر الحقيقي فان
الجواب الحقيقي ان يذكر جميع العلل التي لم يتضمنها المسئلة فاذا ذكرت وحتمت
بالذية الحقيقية وقف السؤال والله ولي التوفيق .

و لنختم هذا الفن بذكر المزاج وتحقيق القول فيه لكونه مناسباً لما مر
من اثبات التركيب الاتعادي بين المادة والصورة لتوضيح بيان ذلك عليه كما علمت و
قد وعدناك تحقيقه .

فصل (١٤)

في تحقيق مهية المزاج وانيته

العادة جرت بذكر هذه المسئلة في فن الطبيعيات لكننا اوردناها هنا للملة
المذكورة ولعلها اخرى وهي ان البحث عن مهية شيء ونحو وجوده مناسب لان يذكر
في العلوم الالهية .

فنقول ان المزاج كيفية ملموسة من جنس اوائل الملموسات متوسطة بين
الاربع الاول توسطاً متعاقبة الاجزاء حتى انها تكون بالقياس الى الحرارة الشديدة وبرودة
وبالقياس الى البرودة الشديدة حرارة وبالقياس الى اليومة رطوبة وبالقياس الى الرطوبة
يبوسة وانها في الجسم ذي المزاج بحيث يكون ما وجد منها في كل جزء من اجزائه
مثل ما وجد منها في جزئه الاخر لاتفاوت بينها الا في الموضوع ذاتاً ووصفاً كما هو عند
الجمهور او وصفاً فقط كما هو عندنا .

ولما سبب ايتها فاعلاً وقابلاً فالمشهور ان العناصر اذا تصفرت وامتزجت و
تمازت وفضل كل منها في الاخر انكسرت سورة كنياتها فصلت للجميع كيفية
متوسطة متعاقبة هي المزاج مع الحفاظ صور العناصر المتخالفة بحالها قالوا هذا
التفاعل لا يحصل الا عند مساواة بعضها لبعض و الا فاما ان لا يعتبر بينها حصول نسبة
وضعية اصلاً سواء كانت مماثلاً او غيراً او يعتبر نسبة اخرى كالمعاداة وضرب من القرب

والبعد لاسيل الى الاول لما تبين في موضعه ان كل تأثير وتأثير جسماني فهو متوقف على نسبة وضعية محصورة بين المؤثر والمتأثر فبقي الثاني .

فنقول حيثئذ اذالم يكن النسبة بينهما بالملاقاة فلا بد ان يكونا على ضرب من المحاذاة والبعد فحيثئذ ان كان بين المسخن و المتسخن مثلاً جسم فلا يخلو اما ان يتسخن المتوسط قبل ان يتسخن المتفعل المفروض او لم يتسخن و الثاني باطل لان اثر التسخين لا يصل الى البعد الا بعد وصوله الى الاقرب ضرورة والاول يوجب المطلوب لان المتوسط لو لم يكن ملاقياً للمسخن كان بينهما متوسط آخر و فنقل الكلام الى متوسط آخر حتى ينتهي الى المتوسط الملاقي وان كان ملاقياً للتسخين لا يحصل اولاً من المسخن الا للجسم الملاقي ثم الى ملاقي الملاقي بتوسط الملاقي .

فظهر ان كل تأثير وتأثير طبيعي لا يكون الا بالتماس والتلاقي .

هذا تقرير مذكروه الشيخ في طبيعيات الهواء و اعترض عليه الامام الرازي بان هذا يناقض مذكروه في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس منها حيث قال في جواب من انكر تادى اشباح المبصرات في الهواء من غير ان يتكيف الهواء بانه ليس بينا بنفسه و لا ظاهراً ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقياً للملموس فان هذا وان كان موجوداً استقراء في اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون افعال اشياء في اشياء من غير ملاقاته فيكون اجسام تفعل بالملاقاة واجسام تفعل لا بالملاقاة .

وليس يمكن ان يقيم احدهما على استعمال هذا ولا انه يجب ان يكون بين الجسمين نسبة ووضع خاص بل يجوز ان يؤثر احدهما في الآخر من غير ملاقاته اما يبقى صرب من التعجب كما انه لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المبينة و كان اذا اتفق ان هوذا فاعل يفعل بالملاقاة تعجب منه كما تعجب الا ان مؤثر بغير ملاقاته فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل و كان معة مذهنا المبرهن عليه يوجب و كان لا يبرهان البتة يتقنه .

فنقول من شأن الجسم المعنى بذاته أو المستير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان قابلا للشبح قبول البصر و بينهما جسم لا لون له تأثيرا هو صورته مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف .

هذه ما ذكره في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى ايضا في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة الهالة وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك منه مباينة في بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملاقة والمماس مع انه تصدى في فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والاشغال لا يمتنان الا باللقاء والتماس .

وانه ليكثر تعجبي بوقوع امثال هذه المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ قال :
و من الاشكالات ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة فانها لا تسخن الافلاك و كذا تضيء الارض مع انها لا تضيء الاجسام التي تنوسط بينها و بين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الاشكالات ان يجزم بان الفعل والاشغال لا يمتنان الا باللقاء والتماس انتهى كلامه .

اقول هذا الرجل سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ ونظرائه قبل الامعان في المبحث لعجلة طبعه وميله و العجلة من فعل الشيطان اما نسبة التناقض في الكلام الى الشيخ فغير مسلم فان الذي منع فيه وجوب اللقاء والتماس هو مطلق التأثير والتأثيرين الجسمين و الذي اوجب فيه ذلك تأثير وتأثر مخصوصان كالنسخين و التسخين و لا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص وعدم وجوبه على نوع آخر .

الا ربما يكون نمو التأثير و التأثير مختلفا فيه في الموضعين فان الفعل قد يكون دفعا و قد يكون تدريجيا و كذا الانفعال فالذي اوجب فيه الملاقة هو الاتصالات التدريجية التي من باب الحركات والاستعدادات لا بدورها من مباشرة الفاعل المعرك للقابل المتحرك و من هذا القبيل فعل العناصر بعضها في بعض في الامور

التي هي من مشتماتها وكمالاتها كلواثل الكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والذي لم يجب فيه الملاقاة ما ليس كذلك كالفعل الدفنى والقبول الدفنى .

و التحقيق في هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعي و بعضها تعليمي و بعضها عقلي وكذا الأفعال فالفعل الطبيعي لا يصدر الا من فاعل طبيعي زمانى الوجود وذلك الفعل هو الذى يجب استحالته و تجددته في مادة متعقلة مستحيلة و اما الفعل التعليمي فلا مدخل فيه للحركة و الاتعمال التعددى التدرجي وأن لم يكن مفارقا عن الحركة و الطبيعة بالكلية و اما المحتاج في ذلك الفعل مجرد الكمية و الوضع اللازم لها دون حركة واستحالة لامن جانب الفاعل و لامن جانب المتفعل

واما الفعل العقلي فلا حاجة فيه الى زمان و آن ولا الى حركة و حد منها اما المحتاج اليه نفس الفاعل و مهية القابل ان كان هناك قابل مثال الفعل الطبيعي كالتحريكات والاحالات من التسخين والتبريد والتسويد والتبييض والتغذية والتنمية والتولد و مثال الفعل التعليمي كالانارة والاصاثة و وقوع المكوس و المعاذيات و حدوث الاشكال كالتربيع والتكعيب والدائرة وغير ذلك من الامور التي لا تحدث الا دفعة مع كمية ما و مقدار ما و مثال الفعل الالهي كمطلق الابداد و الافاضة و الجود والابداع والرحمة وعلى هذا القياس اقسام المدرجات والمعلوم .

الا ترى ان افعال مشاعر الانسان بعضها طبيعي كاللمس والذوق وبعضها غير طبيعي كالا بصار والتخيل وبعضها غير طبيعي ولا تعليمي كالنوم والتفكر به . اذا تقرر هذا .

فنقول ان كل فعل طبيعي يصدر عن فاعله القريب فهو لا يكون الا بالملاقاة والمباشرة بينه وبين متعقله سواء وقع منفى قابله كسخونة النار التي هي من طبيعتها في مادتها او فيما هو بمنزلة قابله لاحل الاتصال به او الامتزاج والسرى ذلك ان الفاعل الطبيعي من حيث هو فاعل طبيعي متغير في المادة كل الانتماء لان وجوده

في نفسه هو عينه وجوده في مادته على نحو الاستعراق والسرمان بحيث يكون في كل جزء من المادة جزء منه فكما ان وجود نفس المادة وجود ذات متقسمة فكذا وجود الامر المادى ما يكون متقسما حسب انقسام نفس المادة وذلك كالصور النارية و الارضية وسائر الصور الطبيعية بما هي صور طبيعية وكذا كيفياتها و اعراضها التابعة وكمالاتها الثانية .

وليس من هذا القليل الصورة الحيوانية بما هي حيوانية ملكية كانت او عنصرية وقد مر سابقا ان فاعلية الشيء ينقوم بوجوده والمفتقر الى الشيء في وجوده مفتقر اليه ايضا في ايجاده فلو سخنت الحرارة العاشبة في جسمية النار مثلاجما آخر من غير ان تلاقيه وتماسه حتى يصيرا كأنهما بالاتصال جسم آخر يلزم ان يكون وجود تلك الحرارة في نفسها غير مفتقرة الى القاء معلما لمعلمت من ان الابداد فرع الوجود ومتقوم به لكن اللازم باطل فالملزوم مثله .

فثبت ان كل ما وجوده وجود امر فاش مفتقر الى محل ينشوفه ويسرى اليه بجميع احزائه فإيجاده وتأثيره ايضا كذلك اى يكون ايجاداً وتأثيراً على نعت الفشو والسراية في المحل المتأثر منه و يلزم من هذا انه لا يجوز ان يكون مثل ذلك المؤثر مباين الذات للمتأثر منه وهذه قاعدة شريفة ينتفع بتحقيقها واعمالها في كثير من المواضع .

والفلك اذا استقرت وتصفعت وحدثت ان مراتب تأثيرات المؤثرات على حسب مراتب وجوداتها ونسبتها الى المادة وافتقارها واستغنائها في التأثير والابداد على حسب نسبتها اليها في الوجود والكون .

فاذن قد ظهر صدق ما ذكره الشيخ من ان الجسم المنسخن من النار عالم يكن ملاقيها حتى يكون وجود القوة المسخنة بالنسبة اليه كوجودها في جسمية النار ومادتها لم يتسخن عنهما وكذا الحال في التبريد والترطيب والتخفيف وغيرها من التأثيرات الطبيعية ولما الاصل التمرى كالامارة والاطلام ووقوع الاشاح والاضلال

فليست من هذا الباب كما اشرنا اليه فلا تناقض بين كلامي الشيخ .
 واما قوله الشمس تسخن وجه الارض من غير ملاقاته قولنا انها تجفف الارض المبتلة
 كالطين وايضا تبيض ثوب القصار وتسود وجهه من غير ملاقاته ،
 فنقول فعل الشمس لولا وبالذات ليس الا واحداً متشابهاً هو الاضاءة والانارة
 وهذا امر يحدث دفعة في هذه الاجسام القابلة له المتعملة ثم اذا قبلت النور دفعة ومضى
 على وجود الضوء في مادة قابلة للضوء والسخونة متعلقة بفعل الضوء فيها فعل السخونة
 لاجل مناسبة الحرارة للنور فيتسخن الجسم ثم يفعل السخونة في الجسم الكثيف سواء
 بعد تجفيفه و في الجسم اللطيف بياضاً بعد تصفيفه وتمثيله على حسب اختلاف الاحوال
 القوابل

وبالجملة الجسم الحار مثلاً كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء الا بالملاقاة
 والتماس و اما ان قابل الحرارة لا يقبل الحرارة من اى فاعل كان الا بالتماسة و
 بملاقاة فاعل السخونة فهو امر آخر غير لازم من القضية المذكورة و ليس بمعلوم
 الاستحالة اذ لا استحالة في ان قائر جسم من غير مباشرة جسم وان يتسخن قابل من غير
 مسخن ملاق له او من مسخن غير متسخن كالمحرك ونحوها كما ان كل منحرك لا يجب
 ان يكون من محرك متحرك بل قد يتحرك من محرك غير متحرك لاهل نحو المباشرة
 بل على نحو المعارقة كمركات نفوس الافلاك من محركات عقلية على سبيل
 التشويق والامداد .

فاذا تقرر هذا الكلام فقول : لا امتناع في ان يكون جسم بارد رطب مثلاً ثم
 لا يزال يستحيل في كلتا كيفيته العاقل والمعلقة بسبب اسباب داخلية او خارجية كاضائة
 الكواكب وهبوب الرياح حتى يميل برودته الى الحرارة والرطوبة الى اليوسة فيحصل
 له كيفية معتدلة بسيطة متوسطة بين هذه الاربعة الاوائل الملموسة فيوجد مزاج من غير
 امتزاج فيكون هناك صورة واحدة لها كيفية مزاجية من غير حاجة الى تركيب اجزاء
 منصفة متماسة ومن مع عن تجويز وقوعه فعليه البرهان على استحالة ذلك .

ونحن لم نجد الى الآن برهاناً يسطر الحاجة الى تركيب العناصر وتصغيرها وتلاقيها في حصول المسمى بالمزاج بل الحجة قائمة على خلاف ما قدروه والاشكالات فاهضة في هدم ما اصلوه اما الاشكالات فمشهورة اشهرها ان هبنا امورا ثلاثة الكاسر والمنكسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية لما بين ان الكيفية الواحدة لا يعرض لها الاختداد والتقص بل انما يعرضان لموضوعها واما الكاسر فليس هو الكيفية ايضا والا لزم ان يكون المكسور يعود كاسراً بعد صيرورته مكسوراً او يكون حين انكساره كاسراً وحين كسر مكسوراً كما فصل بيان بطلانه فبقى ان الكاسر هو الصورة والمنكسر هو المادة وهذا مفكك بوجهين :

أحدهما ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد واحتلطا انكسر البارد بالحار وليس هبنا صورة مسخنة هي مبدء التسخين بذاتها والثاني ان الصورة وان كانت فاعلة ففعلها بتوسط الكيفية كما ان تحريك الطبيعة بتوسط الميل ولاجل ذلك الصورة المائية يفعل فعل التسخين بواسطة سخونها فمبدء يعود الاشكال المذكور في كون الكاسر هو الكيفية من لزم كون المكسر كاسراً وكذا الامر من جهة القابل فان المادة و ان كان شامها الانفعال مطلقا لكن لا يستمد بالعمل لقبول الامر الا بتوسط كية قائمة بها والا لكان كل مادة يقبل كل شيء فيعود الاشكال في كون المنكسر هو الكيفية .

ولذلك ان قدح في الوجه الاول بانه كما ان فاعل الحركة القسرية بالذات هو طبيعة المقصور لاجل حدوث حالة غريبة يصدها لا القاسر فهبنا ايضا اذا تسخن الماء بالنار قسرا فمبدء تلك السخونة في جسمية الماء ليس هو طبيعة النار لانها معدة والمعد ليس من الاسباب الذاتية كما سبق بيانه في مباحث العلل بل الصورة المائية هي المعطية للسخونة الموجودة في الماء ولذلك قد سبقي تلك السخونة فساد تلك النار التي من جهتها حصلت السخونة لكن الوجه الثاني سالم عن القدح واما الجميع :

فمنها ان الحكماء المشائين ذهبوا الى ان الجسم النوعي اذا تصغر في الغاية

لم يبق له صورته الخاصة النوعية بل الذي يبقى له ح هو الصورة الامتدادية فقط ولا شك انه اذا بطلت صورته بطلت كيفيته الناهية لها واتصلت مادته بمادة ما يجاوره فيصير المجموع مصورا بصورة واحدة نوعية فظهر من هذا المذهب ان القول بحصول المزاج من جهة تصغر العناصر و تماس بعضها بعضا مع بقاء صورها المتعاقبة ليس بصحيح .

ومنها ان كل واحدة من العناصر متعاقبة الى الافتراق والميل الى الاحياز الطبيعية فالذي يجبرها على الاجتماع ويسخرها للالتيام شيء آخر وذلك الهى لا بد ان يكون جوهرها صوريا قائما بها منصرفا فيها لان العرض لا يستولى على الجوهر و الجوهر الجسماني البائن في الوضع لا ينصرف في مادة الشيء كما امر تحقيقه ليكون حافظا لتكوينها على النشأة و الافتراق سيما في المواد الطبيعية المستعدة للامور الكمالية من الانواع المصنوعة دائما فان مثلها لا يكون اتفاقية ولا تسرية فالمنصرف فيها صورة متنوعة متقدمة عليها تقديما ذاتيا وهي قائمة على المادة بالتقويم والادامة والحفظ فلا شك انها صورة واحدة والالم يكن لذلك النوع وحدة طبيعية .

وقد بين ان الحقيقة الواحدة لا يتقوم بصورتين وان الصورة الواحدة لا تكون الالمادة واحدة لان تصل المادة وتقومها لا يكون الا بالصورة فهي في وحدتها وكثرتها تابعة للصورة وكما ان المادة الواحدة لا تتقوم بالصورتين الا واحدة بعد واحدة وكذا الصورة الواحدة لا تقوم لمادتين الا بتقدموا تأخر وضرب من الترتيب فاذا قد ثبت ان كل نوع طبيعي له صورة واحدة ومادة واحدة بقاء صور العناصر فيما قرض مر كباغير صحيح .

و ايضا اذا ثبت ان قوام هذا المفروض مر كبا طبيعيا ليس الا بصورة واحدة وكل ماله طبيعة واحدة فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب ان يكون مصدرا ومصدور تلك الطبيعة و الصورة الواحدة ثم ان اول ما يصدر عن هذه الانواع العنصرية هي التي من باب الميول والحركات وهي من جنس اوائل الكيفيات الملموسة فيجب ان يكون الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المتنوعة لاهل

سور متخالفة لأن الأفعال المتخالفة بالذات متخالفة بالذات

حجة أخرى

من العرشيات قريبة المأخذ مما سبق

وهي أنه قد ثبت فيما مضى أن المادة إذا استعدت لصورة كمالية وحدثت فيها صورة أخرى بعد الأولى فجميع ما كانت يصدر من الصورة السابقة من الأفعال و الأفعالات واللوازم والآثار تصد من هذه الصورة اللاحقة الكمالية مع أمور زائدة تختص باللاحقة لأن نسبتها إليه نسبة النمام إلى النقص

فنقول : إذا حصلت للممتزج من العناصر صورة أخرى كمالية فيجب أن يكون مبدء صدور الكيفية المزاجية في ذلك النوع هو هذه الصور الكمالية دون العناصر فإذا كانت الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن هذه الصورة غير مستندة إليها كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة ضايعاً معطلاً مع أنه لا مغل في الوجود كما هو سر من عليه فمن بصرافة صورها غير موحودة في المواليد فضلاً عن تقويمها للمركب .

حجة أخرى

أن اجراء الكيفية المزاجية المعروضة لها سارية في جميع اجزاء المصل لا شك لها واحدة بالنوع كثيرة بالعدد والشخص كما هو عندهم حيث صرحوا بأن التي في النار من هذه الكيفية كالتي في الماء فحينئذ نقول : علة تكثر افراد هذا النوع المزاجي إما المية اولانها او مادتها او صورتها او امر مباين والكل مستحيل فتكثر افرادها معاً اما الاولان مظاهر الطلال لأن = مية واحدة وكذا لازم المية الواحدة واحد مطرد في الجميع وفعل الواحد واحد فلا تعدد لافراد نوع واحد من جهة المية ولازمها .

واما الثالث فهو باطل ايضاً لأن المادة اما المادة الاولى فهي في الجميع

واحدة فمادة العناصر لا تكون من اسباب التكثر و التعدد و اما المادة الثانية اعنى العناصر فهي ايضا لا تكون علة تكثر افراد المزاج الواحد وذلك لانها لو كانت هي منقلاً تكثر افراد المزاج فمنشأيتها للتكثر اما من جهة جسميتها او من جهة اختلافها بالصور و الاول باطل لان الجسمية مشتركة في الجميع واحدة و الامر الواحد لا يقتضى الاختلاف و التعدد و الثانى يوجب ان يكون اختلاف اعداد المزاج من قبيل اعداد صور العناصر و اختلاف آثارها و كيفياتها و ليس كذلك لان هذا بالعددو ذلك بالنوع

و ايضا يلزم ان يكون عدد هذه الكميات المزاجية تابعة لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عددها اربعاً لا غير كما ان للعناصر اربع صور لا غير و اللازم باطل عندهم لان تعدد افراد المزاج على حسب تعدد الاجزاء المتصرفة المتماثلة التى فى المركب .

واما الرابع فتلك الصور التى فرض انها علة التكثر ان كانت الصور الكمالية فهي واحدة كما علمت و اثر الواحد واحد وان كانت صور العناصر فلكل منها اثر و فعل سببه الى فاعله الذى هو الصور بالصدور الى قابله الذى هو المادة بالقبول والحلول لا بالصدور فالاختلاف بين افراد هذه الكميات المزاجية لما علمت انه ليس بالمهية ولو ازمها فليس ايضا بالصور والالكان اختلافها بالمهية لما ثبت ان الصورة من حيث هي صورة هي مبدء المهية و تمامها لانها بعينها بمنزلة الفصل الاخير ومبدء المادى و الفصل تمام مهية الشيء فلو كان اختلافها بالصور والصور متخالفة ذاتا و مهية لكات متخالفة المهيئات والدوات و المقدد خلاف هذا .

واما الخامس فنسبة الميادين الى الجميع واحد فلا بد من مخصص آخر فيعود الشقوق المذكورة في لحوق ذلك المخصص و يسلسل الكلام فتنى ان لاختلاف بين اعداد المزاج للطبيعة الواحدة بحسب الهوية بعد اتفاقها في تمام المهية الا بمجرد القسمة العرضية او الاجزاء الوهمية وبحسب الفك والكسر كما في اجزاء المتصل

الواحد التي لا انقسام فيها الاسباب من اسباب القسمة المقدارية لامر متصل سواء كان اتصاله بالفتات او بالمرض فوجب ان يكون موضوع الكيفية المزاجية متصلاً واحداً لان موضوع المتصل الواحد متصل واحد واذا كان متصلاً واحداً فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم وقرروه في ابطال راي ذييمقراطيس من ان الامور المتخالفة نوعاً لا يمكن ان يكون متصلاً واحداً فان لم يكن فاعل الكيفية المزاجية الاسودة واحدة لا غير وذلك ما اردناه .

حجة أخرى

لو كانت صور العناصر باقية في المواليد البتة يلزم بقاء الاجزاء المائية والهوائية في المذاب من الحديد والنحاس والفضة وغيرها من المعادن التي تنوب وتصير في النار ثم ترجع الى حالها والقول بقاء الجزء المائي والهوائي في المذابات حال ذوبانها مما يصادمها الوجدان والقول بطلانها عند الادابة وعودها عند الجمود ابعد منه .

حجة أخرى

لو كانت الاجزاء العنصرية باقية في المواليد يلزم ان يكون الجزء الناري في الياقوت مثلاً له صورتان فيكون جسم واحد ناراً وياقوتاً معاً وهو باطل وقدمر تقرير هذه الحجة وتزيف ما ذكر في الجواب عنه وهذه الحجة مما اوردها الشيخ على نفسه واحاب عنها بجواب غير مرضي عندنا كما ستعلم .

فصل (١٥)

فيما ذكره الشيخ في هذا المقام ودفعه

لعلك تكون من المنشرين بكلام الشيخ في هذا المقام حيث قل في فصل

من طبيعيات الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب من زماننا مذهباً عجيباً وقالوا :
ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادی ذلك بها الى ان يتخلع صورها
وتلبس ح صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة .

فمنهم من جعل تلك الصورة امراً متوسطاً بين صورها ذات الحمية و يرى
ان الممتزج بذلك يستعد لقبول الصورة النوعية للمركبات .

ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى من صور النوعيات وجعل المزاج
عارضاً لها لاصورة لها ، ثم قال ما حاصله : ان هذا لو كان حقاً لكان المركب اذا
تسلط عليه النار لفعلت فعلاً متشابهاً فلم يكن القرع والانبیق يميزه الى شيء قاطر
متجزز لا يثبت في النار والى شيء ارضي لا يقطر وان اوضحنا قطعة من اللحم في القرع والانبیق
يمير الى جسم مائي قاطر والى كلس ارضي غير قاطر .

فبقول تلك الاجزاء التي كانت في المركب اما ان تكون بينها اختلاف في
استعداد التقطير و عدمه او يكون فعلى الاول يجب ان يكون الكل قاطراً او الكل
ممتنعاً عن القطر و على الثاني فذلك الاختلاف لما يتقاسم ماهياتها او بامر خارج
عنها و الاول يوجب اختلاف الاجزاء بالصور و اما الثاني فذلك الخارج ان كان
لازماً يرجع الى ان الاختلاف بالصور وان لم يكن لازماً بل كان عارضاً فجاز زواله
فامكن ان يوجد مركب لم يكن اجزأؤه مختلفة لقبول بعضها لحال و بعضها لحال
اخرى وذلك يقتضى ان يوجد في اللحم قطر كله او يكلس كله و كذلك القول
في سائر المركبات (١) فيطل القول بهذا المذهب .

١ - له وجود ذواله بالنظر الى ذات و لا وجود بالنظر الى الواقع فان الامكان

(اسماعيل ده)

الذاتي لا يستلزم الامكان الواقعي تدبر .

ابن حواشي در نسخه مرحوم حاج ميرزا حبيب عاصمي خوني صاحب شرح نهج الهلافة

مرفوم گرديه و در آخر كتاب على اين عبارات نوشته شده ميتا طابق النمل بالنمل مرفوم

گرديد .

ثم ذكر حجة أخرى حاصلها أن صور البسائط لو تقاسمت وإن كانت فساد كل منها مقارنة لفساد الآخر مع أن فساد كل منها مطول لوجود الآخر لكأن كانت الصورتان موجودتين عند كونهما معدومتين وذلك مع أن سبق فساد أحدهما فساد الآخر استعمال أن يصير الفاسد مفقداً لنفسه .

أقول أما العجبة الأولى فهي غاية الضعف فلا يلزم من منع هذا الاختلاف في كل جسم من المواليد والتعريفة لا تجري الألفى المركبات التي لها مزاج ثانوي و أن يختار الفسق الأخير من الشقوق التي ذكرها وهو أن الاختلاف بين أجزاء الجسم في التقطير و الرسوب بأمور خارجة (قوله) فيلزم أن يوجد جسم يقطر كله و يرسب كله .

قلنا أكثر المعدنيات التي هي متشابهة الأجزاء كالذهب والفضة والأسرب وغيرها من هذا القبيل ولا يلزم من ذلك أن يوجد في المعلوم لحم هذا شأنه إذا اللحم غير متشابه الأجزاء كالحيوان و يده ورجله وغيرهما و كذا ما يجري مجرى اللحم من الأعضاء المسماة بالبسيطة .

وما قيل من أن العضو البسيط يجب أن يكون كل جزء من أجزائه مساوياً

→ هذا آخر ما وجدته من حواشي استاذ الاستاذ محمد سامي بن علي الله مقامه في كتابه

به بخطه و به غير خطه و كان عند استاذنا الرشتي في الطيبي ادام الله تعالى لا استناداً في
الالهى بالمعنيين التبريزي زاد شرفه و وقفه يتوفيه قد غفلت هاجلاً في بيته ايماناً و قد وقع
الفراخ يوم السبت عاشر شهر جمادى الثاني و قد مضى من الهجرة على هاجرها و آله الطيبة
الصلوات الزاكيات و افضل النصيبات ماتان و اريسون و ثمان بده الالف اللهم اهدنا الى حبيبك
وافضلنا و لو اديننا و لمسلمينا و لمسلمينا و لمن وجب حقه علينا و لجميع المؤمنين و المؤمنات
الاحياء منهم و الاموات بحق محمد (ص) و آله الاطهار و اجعلنا تحت لواء دولتهم بحقهم
بما يحب .

لكله في اسم واحد قول مجازي معناه ان كل جزء بحسب المعنى حكمه كذلك او كل جزء كك بحسب المعنى .

وبالجملة ليست تلك الاجزاء الحقيقية مثلاً المتفاوتة في قبول فعل النار واثرا فيها من التقطر والتكلس اجزاء عنصرية اولية بل هي تجري مجرى الاجزاء الثانوية المختلفة في الصور لرفى المواضع و من ذهب الى خلط صور العناصر البسيطة في المواليدهم يلزمه القول بانخلع صور اى اجزاء كانت في اى تركيب فيمكن ان يكون لبعض المركبات اجزاء اولية متخالفة الصفات فاذا تسلط عليه النار وتعمل و تؤثر فيها آثارا مختلفة فتذيب بعضها وتجمد بعضها وتبخر بعضها و حيث لو اورد الشقوق في المركب الذى هو مثل اللحم والمظم فتخار من الشقوق ان اختلاف اجزائه بالمهية والصورة ولا يلزم منه بقاء صور العناصر في و ان اردت في مثل الذهب و الباقوت فيمنع اصل الاختلاف في قبول الآثار والتريد المذكور متفرع على اختلاف الاجزاء في الآثار وهو غير ثابت بتجربة ولا برهان

واما الحجة الأخيرة فهي ايضا مقدوحة بوجهين :

أحدهما انه غير وارده على ما اخترناه فان الذى ذهبنا اليه غير المذهب المستحدث الذى حكاه الشيخ وهو ان العناصر بعد ما تصرفت وامتزجت و تملت و اتعمل بعضها من بعض ادى الامر بها الى ان يخلع صورها وتلبس صورة اخرى والذى ذهبنا اليه ان حدوث صور المواليدهما لا يحتاج ان يكون مادتها مركبة من اربع عناصر بل يكفي ان يكون ههنا عنصر واحد يستحيل في كيفية التفاعلة والمتعملة باسباب خارجة الى ان ينتهى الامر به الى ان يتقلب صورته الى صورة اخرى من صور المواليده الثلاثة .

وثانيهما ان ما ذكره من الاشكال يرد مثله على المذهب المشهور المختار عنده من لزوم كون المنكسرين من حين انكسارهما كاسرين او كون المنكسر بعد انكساره كاسراً لكاسره و ان اجيب عن هذا بان الكيفية الكاسرة علة معدة

لا تكسار صاحبها والمعد لا يجب وجوده عند حصول المعد له يجري مثله جواباً عما ذكره على ان الجواب المذكور في الموضعين مصادم للتحقيق عندنا فان العلة الممدة لا تنفي عن العلة الموجبة في حصول المعلول فتلك العلة ان كانت صورة وكانت صورة بعضها علة لفساد صورة البعض كان المفسد مفسداً لمفسده وان كانت كيفية شدة لكل الكسر كسراً لكسره وكذا ان فرض ان الصورة للبعض علة لاستعالة كيفية البعض الاخر لان الصورة لا تفعل فعلا الا بواسطة الكيفية لان المباشر القريب للافعال التي هي من باب الحركات والاستحالات انما هي الكيفيات والبيول

فصل (١٦)

في تنمية الاستبصار ودفع ما يمكن ايراده على المذهب المختار

قال الشيخ ايضاً ثم لنظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فما الذي يبطل صورها الجوهرية وساقى الكلام بما حاصلة ما قلنا من ثمانية حجتيه (الي ان قل) فيكون الحاصل ان الماء والارض لما جمعنا ابطال احدهما صورة الآخر وهذا محال وان كان شيء خارج ابطال صورتهما اذا اجتمعت فاما ان يحتاج في ابطالهما و اعطاء صورة اخرى الى ان تكونا موجودتين فقد دخلنا في هذه المصوبة فساد الكلام من راس و ان لم يحتاج فلاحاجة الى المزاج بل البسطة يجوز ان يكون منه الكائنات بلامزاج الى آخر ما ذكره .

اقول هذا ايضاً لا ينهض حجة علينا بل على صاحب ذلك المذهب المحكي عنه لان الذي ذهبنا اليه لا يوجب حاجة يكون الكائنات الى اجتماع العناصر و تفاعلها و انما المحتاج اليه في حدوث صور المواليد هو المزاج دون الامتزاج و الذي ذكره الشيخ لا يستدعي الاستثناء في تكون المواليد من المزاج بل عن الامتزاج فاللازم غير ضائر لنا و العائز غير لازم علينا فان المزاج كيفية بسيطة واحدة في حدود التوسط بين الكيفيات الملموسة وبه تسير المادة مستعدة لقيضان احدي

صور المواليد الكائنة من الجماد والنبات والحيوان وهي منخلفة قبل حدوث صورة كائنة منها بصورة أخرى إما من صور المواليد أو من صور العناصر مع معين خارجي قسرى يخرج به كيفية ذلك العنصر من صرافة صورتها ويدخل في حدود التوسط على حسب مناسبة ذلك المكون فكلما كان اشرف صورة واكمل كمالا = كان مزاج المادة المستعدة له اعمى في التوسط واقرى الى الاعتدال الحقيقى من غير ضرورة ان يكون هناك تركيب وامتزاج بين اجزاء المخل وهذا غير ممتنع ولا مستبعد مع ان البرهان اوجه .

ثم اعلم ان الشيخ اورد اشكالا على نفسه بانها اذا كان جواهر البسائط باقية في الممتزجات و انما يتغير كمالاتها فيكون النار موجودة لكنها مفترقة قليلة والماء موجود لكنه ينسخن قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورة زائدة على صور البسائط وتكون تلك الصورة ليست من الصورة التى لا تسرى في الكل فكانت سارية في كل جزء فكان الجزء المذكور من الاسطوانات وهو نار مستحيلة ولم تقسدا كتسبب صورة اللحمية فيكون من شأن النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستعالة ان يصير لهما و كك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس وحد من حدود التوسط فيه يمد الاجسام المنصرية لقول اللحمية ولا يمنعها من ذلك صورها كما لا يمنع صورة الارض في الجزء المتدخن ان يقبل حرارة مصعدة فيكون ح من شأن البسائط ان يقبل صورة هذه الانواع و ان لم يتركب بل استعالة فقط فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة انتهى كلامه .

وهو بينه من العجيج التى ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر في المواليد وقصر ذكره في مباحث اثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة استدلالا عليه وهي حجة قوية .

والعجب ان الشيخ حاول دفعها بانها مشتركة الورد بين المنهض المشهور والمنهض المخترع الذى حكاه قال ليس اعتراضها على احد المنهضين اولى من

اعتراضها على الاخر وذلك لان اجتماع تلك الاجزاء شرط في حصول الصورة للمركب عنده بسبب ما يقع بينها من الفعل والانفعال وانها اول ما يعرض لها تغيير في كيفياتها ثم يعرض لها ان تخلع صورها وتلبس صورة اخرى ولو لذلك لما كان لتر كيبها فائدة فاذا تركبت فانما يقع بينها تركيب في كيفياتها بالزيادة والتقصان حتى يستقر على الامر الذي هو المزاج ويحدث صورة اخرى بهذا المزاج ولا يكون ما يظن انه وارد بهذا المزاج الاستعمال في كيفياتها .

فيجب ان تلك الاستعمال اذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحدة تلك الصورة وان كان لا يقبلها لان تلك الاستعمال يستحيل الانصاف اجزائها فاعلة ومنفعة على اوضاع مخصوصة وان تلك الصورة لا تحدث ولا تعمل الا للمادة يستحفظها غيرها من الملل والمعاديل فهو جواب مشترك بين الطائفتين معانتهى كلامه .

القول: هذا الكلام بطوله لم يدخل الاشكال و دفعه عن شيء من المذهبيين ولم ينفذ الاثر فيهما في ورود الاشكال لامي دفعه بل صاحب المذهب المخترع ان يقول ان اصل الاشكال هو كون كل جزء من اجزاء الممزج عنصراً أو ياقوتاً مثلاً وهذا يختص بما اذا بقيت صور العناصر في التركيب غير منسلخة والذي ذكره انه مشترك الورد اشكال آخر غير ذلك الاشكال وله ان يدفعه ايضا عن نفسه بان الحاجة الى الاجتماع والتركيب انما اذا كانت في اول الامر لحصول الاستعمال والتغير في الكيفيات وبعد حصول تلك الاستعمال يستعد كل جزء لان ينسلخ عنه صورته الخاصة وتلبس صورة اخرى من صور المواليد والاستعمال في ان قبل الجزء المفرد وحده تلك الصورة الاخرى لكن عيب استعماله وخروجه عن مرافقة كيفيته المتعددة الى كيفية فاترة السورة وعلى اي وجه فلا اشكال على ما ذهبنا اليه لعدم الحاجة الى تصرف البسائط وامتزاجها لحصول المزاج المهيء للمادة لقبول صورة اخرى من صور المواليد .

واما الذي ذكره المحقق الدواني في دفع الاشكال فقد نمر تزييفه فيما سبق

والذي يريدك ايضا حاقى بطلان ما تنصى به من ذلك من القول بان الصورة الكمالية سارية في بعض اجزاء الممتزج وهو حامل الكيفية المزاجية دون بعض قياسا على الخط والسطح حيث ان كلا منهما يسرى في بعض جهات المحل دون بعض هو ان ما ذكر لا يجدى فعلاً فان كل جزء من اجزاء الممتزج هو حامل معروض لتلك الكيفية العاصلة بالاستعالة من جهة التفاعل لان بعضها معروض لها وبعضها غير معروض .

كيف وهم مصرحون بان المراج كيفية متشابهة الاعداد وليست واحدة بالعدد في كل ممتزج بل كثيرة العدد حسب تعدد الاجزاء الموجودة في الممتزج من البسائط ولا اختلاف بين اعدادها العاصلة في الممتزج الا بالموضوع و ان الذي من اعداد المزاج في الجزء الناري بعينه كالذي في الجزء المائي فان الصورة الكائنة بعد المزاج اذا سرت فيما سرى فيه المزاج يلزم المحذور المذكور و هو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متمائزتين

فلا محلص من هذا الايراد الا بان الصورة المنصرفة غير بساقية عند حدوث الصورة الكائنة سواء كان حصول المراج مشروطا بالتركيب و الامتزاج كما هو المشهور اولم يكن مشروطا به كما هو عندنا و اما الايراد عليه بانه يلزم ان يكون لكل من هذه المواليذ مادة واحدة و صورة فلم يكن مركبا بل بسيطا بهذا المعنى فلا استعالة فيه اذ اطلاق المركب على هذه الاجسام باعذار ان حدوثها من مادة سابقة وصورة لاحقة او باعذار الغالب فيها بحسب المزاج الثانوي كما في الحيوان والنبات .

وبالجملة امر الاطلاقات اللفظية مما لا تمويل عليه في تحقيق الحقائق .

فصل (١٧)

في ان هذا المذهب اى عدم بقاء صور العناصر في المواليد
يشبه ان يكون غير مستحدث

لعل القول به كان في الاوائل والذي يدل على هذا ما حكاه الشيخ في الشفاء
حيث نقل في الفصل السابق على النصل الذي تكلم في بطلان القول بعدم بقاء تلك
الصور انه قال المعلم الاول لكن المتزجات ثابتة بالقوة و ظاهر هذا الكلام يدل
على ان صورها غير موجودة بالفعل بل بالقوة لكن الشيخ اوله بانه عنى بذلك القوة
الفعلية التي هي الصورة اولم يكن ان تكون موجودة بالقوة التي يعتبر في الاعمال
التي تكون للمادة في ذاتها فان الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع
انها لا تفسد وانما يكون ذلك اذا بقيت لها قوتها التي هي صورتها الذاتية واما القوة بمعنى
الاستعداد فانما يكون مع الفساد و الرجوع الى المادة فانها لو فسدت ايضا لكانت
ثابتة ايضا بتلك القوة فان الفاسد هو بالقوة الهية الذي كان اولاً .

ثم منع على المفسرين بغير ما ذكره في هذا الفصل المذكور ، قال : اما
المعلم الاول فقال ان قواها لا يطل - و عنى بها صورها و طبائرها التي هي مبادئ هذه
الكلمات الثانية التي اذا زال العائق عنها صدرت عنها الافعال التي لها نصيب هؤلاء
انه بمعنى القوة الاستعدادية انتهى .

اقول الحق ان ما فهمه المفسرون وتلقوه صحيح مطابق للواقع وموافق لظاهر
كلام المعلم الاول وليس ما ذكره الشيخ ما يدل على بطلان تفسيرهم و حملهم كلام
الفيلسوف عليه فان كون القوة بمعنى الاستعداد ثابتة مع فساد الصورة و التي بمعنى

الفعلية و التحصل كائنة مع الصورة بل هي عين الصورة لا يوجب بطلان تفسيرهم القوة في كلامه المذكور بمعنى الاستعداد اذ القوة الاستعدادية للشيء لا يقوم بذاتها بل بصورة اخرى غير الصورة المستعد لها ، فتقول الفيلسوف لكن الممتزجات ثابتة بالقوة معاً انها ثابتة بالقوة في الامر الكائن المصور بصورة اخرى غير صورة الممتزجات .

وقوله ان الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع انها لا تصد غير مسلم بل لعله اراد به ما ذكرنا من ان الكائن من الممتزجات فيه قوة وجود تلك الممتزجات لان المادة العاملة لصورة هذا الكائن فيها قوة سائر الاشياء ولا يلزم من حصول القوة على الشيء حصول ذلك الشيء بل لابد من صورة يقوم بها بالقوة التي بمعنى الاستعداد .

لهم فرق بين قوة الشيء و القوة على الشيء فتوة الشيء توجد معه و القوة على الشيء لا توجد معه و انما توجد مع حامل قوته مقترنا ذلك الحامل بصورة مناسبة للمقوى عليه .

توضيح لمي

لما علمت ان الصحيح والبراهين ناهضة على بطلان صور العناصر الأولى في الكائنات المعدنية والنباتية والحيوانية سيما في المتشابهة الاجزاء السارية القوى، فاعلم ان السبب الذي في ذلك ان هذه العناصر كالافلاك من شأنها ان تقبل صورة الحيوة و العلم لكن المانع لها عن قبولها لتلك الصورة الحيوانية خسة وجودها و قبولها للتضاد والتفاسد لان صورتها سارية في مادتها الجسمية ومن شأن الجسم بما هو جسم القسمة والتزاحم والتضاد ومن شأن ماله ضدان ينقسم بضده فكل ماله ضد موجود معه لا تقبل الحيوة لان الحيوة كون الشيء بحيث يدرك ويمر ك بارادة منبعثة عن الادراك والادراك عبارة عن حضور صورة شيء عندنا والجسم بما هو جسم لا حضور له

عند شيء لا عند ذاته ولا عند غيره لأن حضوره يلزم غيبته ووجوده الذي هو اتصاله يساقى قبوله الاتصال و ما يكون وجوده قابل عدمه لا يكون له وجود الانعوا ضعيفا من الوجود .

ولهذا لا يدرك ذاته ولا أمرا آخر غير ذاته فكل ما يدرك ذاته أو غير ذاته فله وجود آخر غير وجود الجسم بما هو جسم فقط فالقابل بضرب من الحيوة لا بد أن يكون وجوده وجودا بعيدا عن قبول التضاد والتعاضد فان هذه البسائط الاسطقسية لتضادها وتفاضلها بعيدة عن قبول اثر الحيوة وكلما كسرت صورة كينيتها المختصة وهدم قوتها تضادها وتفاضلها حصل لها كيفية لانها واسطة بين الكل ولكونها واسطة كانها جامعة للكل بوجه ومطلقة عن الكل بوجه قبلت ضربا آخر من الوجود وقبلت بهذا الوجود الجسمي ضربا من الحيوة الشبيهة بحياة الافلاك التي هي مشتملة على ماتعتها بوجه يليق بها فكلما لمعت المادة الجسمية في الخروج عن اطراف هذه الكيفيات الاربعة وسورتها الى جانب النوسط الجسمي الذي بمنزلة الخلو عن الارباع قبلت صورة اتم وكمالا اكمل وحيوة اشرف حتى اذا وصلت الى غاية النوسط نالت ارفع الكمال وغاية الفضيلة التي للجسم ان ينالها وهي الحيوة النطقية التي تكون لمثل الكواكب والافلاك التي لاتضاد فيها ولا تعاضد في جواهرها ولا في حال من احوالها القارة الا في امور نسبية لاوضاعها

و اول ما ينال المادة العنصرية صورة معدنية يترتب عليها بعض آثار الحيوة وهي حفظ الجسم وتركيبه عن المنفسد المبطل فان مجاورة الماء والارض والهواء والنار بعضها لبعض يوجب الفساد في اقل زمان بخلاف مجاورة المعادن لغيرها من العناصر والمكونات فان الصورة تحفظها عن ان يؤثر فيها غيرها بسرعة .

فهذا اثر من آثار الحيوة والبقاء ثم اذا ازدادت توسطها بين الكيفيات وخروجها من اطرافها المتضادة قبلت و نالت من آثار الحيوة ضربا اقوى فيفيض عليها صورة نفسانية يترتب عليها مع المحافظة على اصل الهيئة والتركيب ايراد للبدل ونهاية

على الأصل في الخلقة والكمية وافادت للمثل فتكون حافظة غذائية منمية مولدة ثم اذا امتعت في التوسط والخروج عن الاضداد قبلت الحيوة والنفس المدركة المتحركة بالارادة على تفاوت درجاتها من الحيوة و الادراك والفعل ثم اذا بلغت الى العاية و اللطافة نالت الشرف الاعلى والحيوة الاتم الابقى فيكون ذا صورة تقسابة كمالية حيوتها حيوة نظمية وادراكها تعقل وحركتها فكرية وافعالها حكمية .

اذا تقرّر هذا عندك فعلمت ان هذه الصور الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف والخسة و الكمال و النفس كلما هو اقوى و اشرف فهو اشد براءة عن هذه العناصر المتضادة وايضا كلما هو اتم و اعلى فيرول عنه التقايص التي كانت فيما هو اقل و ادنى اكثر فليس الحيوان ذا نفس نباتية بل يكفى نفسه الحيوانية لاعادة نظائرها كانت تفيد النفس النباتية على الوجه الالطف وهكذا في النفس النباتية في افادتها اصل الحفظ و غنائها فيه عن ان يكون معها صورة اخرى يصدر منها حفظ النبات عن صنوف الافات من الحر الشديد والبرد المعس و غيرهما

فمن هذه المقدمات كلها يثبت ويتحقق ان صور العناصر المتضادة غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلاثة واما لو وجدت في شيء منها بالفعل لمنعت ذواتها عن ورود صورة كمالية عليها ولانك قد علمت ان كل مادة نسبها الى الصورة نسبة النقص الى التمام و ان التركيب بين الصورة و المادة تركيب اتعادي وكذا كل ناقص ثم نقصه كخط قصير اذا طال و قوس دائرة اذا عظمت حتى صارت نصف دائرة او دائرة تامة .

واذا كان الامر كذلك فلا يمكن ان يكون لمادة المواليد صورة اخرى غير الصورة التي بها هي فالياقوت ليس الا ياقوتا ولا فعل له الا فعل الياقوت وكذا النبات والحيوان حتى الانسل فانه موجود واحد له مهية واحدة لكنه اكمل الكاينات وحوذا واتمها مهية واشدها وحدانية وبساطة ومع انه ايسرها وحوذا واشدها وحدانية يترتب على وجوده الحاسم الجمعي ما يترتب على العناصر و الجهاد و الباب

والعيوان متفرقا .

و هكذا يجب ان يقاس الحال في كل ماهو اشرف وجودا واشد وحدانية واكثر ارتفاعا من المواد الجسمانية فانه اكثر جمعا للاشياء و اوفر آثارا و افعالا حتى ان البسيط الحقيقي المقدس عن التعلق بمادة وقوة استعدادية اوامكان واقعي يجب ان يكون داته كل الاشياء ووجوده مبدء كل الوجودات كما بينا سبيله ووضحنا دليله بما لا مزيد عليه ، فلينذكر من وفق له .

فصل (١٨)

في بيان ان الموجودات الطبيعية متفاوتة في الفضيلة و الشرف وان المواد الجسمية مهيئة لقبول القبض الوجودي على التدريج فكان ههنا طبيعة واحدة شخصية متوجهة نحو الكمال سالرة الى عالم القدس مترقية من ادنى المنازل الى ارفعها :

والحق ان دار الوجود واحدة والعالم كله حيوان كبير واحد وابعاضه متصلة بعضها ببعض لا بمعنى الاتصال المقداري واتحاد السطوح والاطراف بل بمعنى ان كل مرتبة كمالية من الوجود ينبغي ان تكون مجاورة لمرتبة يليها في الكمال الوجودي و ان لا يكون بينها و بين مرتبة اخرى فوقها من الشدة او تحتها في الضعف خالية بحيث ينصور امكان درجة او درجات لم يتحقق بعد فان ذلك غير جائز عندنا و المرهان عليه مستعاد من قاعدة الامكان الاشرف و قاعدة اخرى هي قاعدة الامكان الاخرى .

اما الاولى فموروثة عن المعلم الاول .

واما الثانية فنحن واصحابنا الشويجيء ذكرهما في موضع يليق به اشاء الله والقاعدتان جاريتان فيما تحت الكون بحسب الانواع وان لم تكونا جازينين بحسب حال كل شخص

فان قلت مراتب الشدة والضعف غير منتهية بحسب العرض كمراتب المقادير فاذن لو وجب حصول الجميع يلزم منه بين كل شديد وضعيف عدد غير متناه محصور بين حاسرين وذلك ممتنع سيما وهي مترتبة .

قلت انما يلزم ذلك لو لم يكن طائفة منها موجودة بوجود واحد بان يكون شخص واحد اذ درجات وجودية بعضها ارفع واشرف من بعض من غير اتصال وانفراق بينها ومن هذا القيل الشخص الواحد من الانسان فانه موجود واحد فوقوى متعددة بعضها عقلية وبعضها تصابية وبعضها طبيعية ولكل من الاصناف الثلاثة مراتب متفاضلة في صنفها و الكل ذات واحدة كما ستعلم في مباحث التفسير انشاء الله .

فإذا تردد هذا فنقول اذا نظرت الى حال الاكوان العنصرية في تدرجها في الوجود وتكاملها وترقيتها من ادنى المنازل الى ان تبلغ الى مجاورة الاله المعبود وجدت البرهان مطبقاً للوجودان وذلك ان هوى الناصر وهي الناقية في النسة والنقبة بحيث لا يتصور ما هو اخس منها الا لعدم المحض لان ضحو وجودها في ذاتها هو قوة الوجود وتفي بقبول الصور والهيات لا غير فادنى ما قبلتها الامتداد القابل للطول والعرض والعق اذ لا قوام لها الا بالجسمية كما لا استقلال للجسمية الا للصوره اخرى نوعية وادنى النوعيات الصورية هي الصور النوعية العنصرية فقبلتها بعد الجسمية المطلقة فصارت العناصر الاربعة اما في درجة واحدة كما هو المشهور او على تقدم وتاخر من جهة انقلاب ما سبق منها في الوجود الى البواقي .

ولو كان المذهب الثاني حقاً لكان الاسبق في الوجود منها ما هو الادنى والاخس اذ الترتب في هذه السلسلة العودية من الاخس فالأخس الى الاشرف والاشرف ولكن الحرم بان الاخس المطلق بين هذه الاربعة ايها كان لا يخلو من صحوبة .

ثم ان تفراس على النادة بعد العناصر البسيطة هي الصورة الجمادية وهي

افضل منها فان السيط المنصرى سريع قبول الصاد عند مجاوره غيره فيقلب بعضها الى بعض عند المجاورة اذا كان التخالف بكلا الكيفيتين الفاعلة والمتفعلة فيستحيل المقهور المحبوب الى جوهر العالب القاهر و اما الصورة الجمادية فليست كذلك بل برحى بقاؤه زمانا طويلا او قصيرا لانها في فضيلة الوجود بالقياس الى تلك الاربعة كانهما جامعة لها متضمنة لهما على وجه اعلى فكانها توحدت وصارت عنصرا واحدا متوسطا في تلك الكيفيات الاربعة المتضادة حد من التوسط ثم يتفاضل اصناف الصور الجمادية واعدادها بعضها على بعض في فضيلة الوجود وقبول الاثار الشريفة فانها منها ما هي ادنى واخرى قريبة الرتبة الى رتبة العنصر الاول كالجماد النورة والنوادر وغير ذلك .

ومنها ما هي اعلى واشرف قريبة الى رتبة النبات كالمرجان ونحوه وما بين هذين الطرفين انواع واصناف كثيرة لاتحصى متعاضدة متفاوتة في قبول الاثار ومبدئية الافعال وهكذا يندرج الطبيعة فيها من الادنى حتى تلغ بالمادة في الفضيلة لى ما يقبل صورة بزيادة آثار على آثار الصورة الجمادية وهي الصورة النباتية

وتلك الاثار هي الاغذاء والنمادى في الاقطار بالمو فلا يقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد بل يجذب ما يوافقه من المواد ويضمها اليه و يكسوها صورة كمودته فيتكامل بذلك شخصه ثم يترسفه لا يقتصر على هذا بل يقصد الديمومة في الوجود لاشخاص واعداد ذلك ممتنع في هذا النمط من الوجود بل نوعا ومهية بفرض من مادته بقوته المولدة قسما يصلح لقبول صورة مثل صورته

فما الجملة للنبات حالات زائدة على حال الجماد و افراده متفاضلة في تلك الحالات كما وكيفا وكثرة وشدة فيندرج فيها شيئا فشيئا بعضها ينبت من غير بذر ولا يحفظ نوعه بالثمر والبذر ويكفيه في حدوثه امتزاج الماء والتراب وهبوب الرياح وطلوع الشمس فذلك هو في افق الجمادات وقريب منها ثم يرداد هذه الفضيلة في النبات فيفصل بعضه على بعض بنظام وترتيب حتى يظهر فيه قوة الاثمار وحفظ النوع بتوليد المثل بالبذر الذي يختلف به مثله فتصير هذه الحال زائدة فيه مكملة له مميزة اياه

عن حال ما قبله ثم يقوى هذه العضيلة في النبات حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الاول .

وهكذا لا يزال يتدرج ويشرف ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ الى اقصى مرتبته وفقه وكدا ان يدخل في افق الحيوان وهي كرام الشجر كالزيتون والكرم والجوز الهندي الا انها بعد مختلطة القوي اعني قوتي ذكورها واناثها غير متميزتين فهي تتحمل زيادة ولم تبلغ غاية اقصاها الذي يتصل بافق الحيوان ثم يزداد ويمن في هذا الافق الى ان يصير في افق الحيوان فلا يحتمل زيادة .

وذلك انها ان قبلت زيادة يسيرة صارت حيوانا وخرجت عن افق النبات بحيث يميز قواها فيحصل فيها ذكورة وانوثة و يقبل من فرائد الحيوان امورا يثمر بها من سائر النبات والشجر كالخل الذي طالع افق الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها ولم يبق بينه وبين الحيوان الامرتبة واحدة وهي الانقلاص من الارض والسعي الى الغذاء

وقد ورد في الخبر ما هو كالاشارة والرمز الى هذا المعنى في قوله صلوات الله وسلامه عليه وآله: اكرموا عنكم النخلة فانها خلقت من بقية طينة آدم فاذا تحركت النبات وانقلع عن افقه وسعى الى غذائه ولم يتقيد في موضعه الى ان يسير اليه غذاؤه وكونت له آلات اخرى يتناول بها حاجاته الى تكمله فقد صار حيوانا وهذه الآلات تنزايد في افق الحيوان من اول افقه وتتفاضل فيه فيشرف بعضها على بعض كما كان في النبات .

فلا يزال يقل فضيلة بعد فضلة وكما لا فوق كمال حتى يظهر فيه قوة الشموخ باللذة والادى فيلتمد بوصوله الى منافعه و يتالم بوصول مضاره اليه ثم يقبل الهام الله عز وجل اياه فيهدى الى مصالحه فيطلبها والى اضرارها فيهرب منها وما كل من الحيوان في اول افق النبات لا يتراوج ولا يتخلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب واصناف الحشرات الخبيثة ثم يترايد فيها قبول العضيلة كما كان ذلك في النبات سواء ثم يحدث

فيه قوة الغضب الذي ينهض بها الى دفع ما يؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها فان كانت قوته الغضبية شديدة كان سلاحه قويا وان كانت ناقصة كان ناقسا وان كانت ضعيفة جداً لم يخط سلاحا البتة بل يعطى آلة الهرب فقط كشدة العدو والقعدة على الحيل التي تنجيها من مخاوفه .

وانت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذي اعطى القرون التي تجري مجرى الرماح والذي اعطى آلة الرمي تجري مجرى النبل والنفاب الذي اعطى الاثياب والمخالب التي تجري مجرى السكاكين والخنجر والذي اعطى السوافر التي تجري مجرى الدبوس والطبر واما ما لم يخط سلاحا لضفه عن استعماله اولقطة فجاعته و نقصان قوة غضبه ولانه لو اعطيه لصار كلاعبيه فقد اعطى آلة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة وقوة الطيران كالفرلان والحيثان والطيور والتمراوغة كالارانب والثعالب واشباهها واذا تصفحت احوال الموجودات من السباع والوحوش والطيور رأت هذه الحكمة مستمرة فيها .

فاما الانسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها بان هدى الى اتخاذها واستعمالها كلها وسخرت له هذه كلها وسنكلم في ذلك في موضعه الحاس فنعود الى ذكر مراتب الحيوان فنقول :

ان ما اعطى منها الى الازدواج وطلب النسل وحفظه وتربيته والاشفاق عليه بالكن والعش والكناس (التكاس - خ ل) كما نشاهد فيما يلد ويبش وتغذيته اما باللبن واما بنقل الفداء اليه فانه افضل مما لا يهتدى الى شيء ثم لا يزال هذه الاحوال تتزايد في الحيوان حتى يقر من افق الافسان فيحفظ يقبل التاديب ويصير بقبوله الادب ذاتية يميز بها من سائر الحيوانات الاخر ثم تتزايد هذه التفضيلة في الحيوانات حتى يتعرف بها ضروب اشرف كالفرس المؤدب والبازي المعلم والكلب المفهم ثم يصير في هذه المراتبة الى مرتبة الحيوان الذي يعاكي الانسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم وتاديب كالقردة وما اشبهها وتبلغ من كمال ذكائها الى ان يكشف في التاديب بان يرى الانسان

يعمل عملا فيعمل مثله من غير ان يسوج الانسان الى تعبها ورياضة لها .
وهذا غاية افق الحيوان الذي ان تجاوزها وقبل لريادة يسيرة خرج بها عن
افقه و صار في افق الانسان الذي يقبل العقل والتميز والنطق والآلات التي يستعملها
و الصورة تلائمها فاذا بلغ هذه المرتبة تحرك الى المعارف واشتاق الى العلوم و
حدثت له قوى وملكات ومواهب من الله عز وجل يقتضيها على الترقى و الامعان في
هذه الرتبة كما كان ذلك في المراتب الاخر التي ذكرناها و اول هذه المراتب
في الافق الانساني المنصل بآخر ذلك الافق الحيواني من مراتب الانسان للذين يسكنون
في اقاصى المعمورة من الشمال و الجنوب كلاهما الترك من بلاد باجوج و ماجوج
و اواخر الزنج و اقباهم من الامم التي لا يتميز عن القرود الا بمرتبة يسيرة ثم
يفزايد فيهم قوة التميز و الفهم الى ان يصيروا الى حال من يكونون في اوساط
الاقاليم فيحدث فيهم الذكاء و سرعة قبول الفضائل .
والى هذا الموضع ينتهى فعل الطبيعة التي وكلها الله تعالى بالموجودات
المحسوسة عند الجمالير من الحكماء واما عندنا فالى اوائل افق الحيوان ينتهى
فعل الطبيعة و الاكوان المحسوسة المادية ومن هناك يستندى فعل النفس و الاكوان
الخيالية الصورية المجردة من هذا العالم المادى المستحيل الكائن الفاسد حتى يبلغ
الى هذا الموضع و من ههنا يقع الشروع في اكتساب الفضائل الزائدة على فضائل
الحيوان بما هو حيوان واقناء العقليات بالادلة والسعى و الاجتهاد حتى يصل الى
افق الملاء الاعلى والملائكة العلويين .

وهذه اعلى مرتبة الانسان بما هو انسان وعندها يتاحد الموجودات ويتصل
اولها بآخرها و آخرها باولها و هو الذى يسمى دائرة الوجود و نصفها الاول قوس
النزول و نصفها الاخر قوس الصعود لان الدائرة هي التي قبل في حدها اربابا خطوا احد
يستندى بالحركة من نقطة وينتهى بها الى تلك النقطة بمسبها
فدائرة الوجود هي المتاحدة المنصلة حدودها وقسما بعضها ببعض التي جعلت

الكثرة فيها وحدة و هي التي تدل دلالة صادقة برهاية على وحدانية موجدتها و مبدعها و حكمتها وقدرته و كرمه وجوده تبارك اسم ربك ذي الجلال و الاكرام لان دار الوجود اذا كانت واحدة فبانيها لا يكون الا واحدا والله من ورائهم محيط و انت اذا تصورت قدما او مائا اليك اوفهمت اطلمت على الحالة التي خلقت لها و بدبت اليها و عرفت الافق الذي يتصل بافقك والذي يعر كك و يتقذك في مرتبة بعد مرتبة ويسعد بك طبقا عن طبق فحدث لك الاعتقاد الصادق و الايمان الصحيح بنشأتك الباقية و شهدت ما غاب عن عينك و علمت الى ان تتدرج الى العلوم الشريفة التي اكنسبت الى الآن بعض مبادئها و ما هو كالات في تعصيلها او تقويم الفهم و تشعيز الذهن و تقوية العقل الفريزي و تصل الى معرفة الحلائق و طبائعها ومنها الى العلوم الالهية و تح تستمد لمواهب الله عز وجل و عطاياه و ياتيك الميض الالهي و السكنة فتسكن عن قلق الطبيعة و حر كاتها نحو الاغراض النفساية و تلمحط طبقات الاكوان و تحيط بالمراتب التي ترقيت فيها شيئا فشيئا و تغلبك في الساجدين من منازل الموجودات .

وعلمت ان كل مرتبة منها محتاجة الى ما قبلها هي وجودها و اذا وصلت الطبيعة الى التي بعدها باعداد التي قبلها صارت موحدة لما قبلها على وجه آخر و علمت ان الانسان لا يتم له كماله الا بعد ان يحصل له جميع ما قبله و انه اذا حصل كاملا و بلغ غاية افقه اشرف نور الافق الاعلى الالهي اليه فتصير اما حكيما الهيا ياتيه الالهامات فيما ينصرف فيه من التصورات العقلية و الاحكام العلوية و اما نبيا يؤيد اياته الوحي على سبيل المشاهدة لقوة باطنه فيصير حيث ذوا سطة بين الملاء الاعلى و اله لاء الاسفل و مبدء هذه الترقيات و التحولات التي تختص بالانسان هو الشوق و الالادة . . . الشوق الى اقتناء العلوم و المعارف ربما ساق الانسان على منهاج قويم و قد صحح بيتاى به الى غاية كماله و هي السعادة النامة .

لكن ربما اعوج به عن السمت المستقيم و السبي القويم وذلك لاسباب كثيرة

يطول شرحها فكما ان الطبيعة للاجسام على وجه التصغير ربما شوقت (سأقت خـل) الى ما ليس
ينما للجسم الطبيعي لعل تعدد و آفات تطرأ عليه بمنزلة من يشاق الى اكل
الطين وما جرى مجرا مما لا يكمل طبيعة الجسد بل يهدمه ويغده كذلك ايضا النفس
الناطقة ربما اشتاقت الى علم وتميز لا يكمله ولا يسوقه نحو سعادته بل يصير كدوسوقه
الى الاشياء التي تعوقه وتقصر به عن كماله .

فحينئذ يحتاج الى معالجة نفسانية يرشد اليها طبيب روحاني من نبي هاد
او شيخ مرشد او اسناد معلم كما احتاج في المعالجة الاولى الى طبيب جسماني يرشده
الى طبيب طبيعي ولذلك يكثر حاجات الناس الى الارباء عليهم السلام و المعلمين
والمؤدبين فان وجود تلك الطبائع العائقة التي يستكفي بذاتها من غير توفيق الى
السعادة الحقيقية نادر لا يقع الا في الازمنة الطوال والمدد البعيدة .

فاذا وقع احد منها كان وجوده ببعض موهبة الله عز وجل لاسباب سلبية و
تعملات ارادية و ترقيات كسبية فكان زيت نكه في فيلة طبيعية تكاد تضيء و لو
لم تمسه مارالتاديب والفكر و الرياضة و كان نور الله في ظلمات الارض و آية عظيمة
من آياته كما قال تعالى : قد جئكم من الله نور و كتاب مبين ، و نحن بصدد اثباته
بالبرهان فيما بعد انشاء الله .

و لمرضنا في هذا العسل الاشارة الى ان الوجود كله من اعلاه الى اسفله ومن
اسفله الى اعلاه في رباط واحد مرتبط به بعضه الى بعض متصل ببعضه بعض والكل
مع كثرتها الخارجية متحدة و اتعاده ليس كاتصال الاجسام بان ينصل نهاياتها
ويتلاقى سطوحها و لعالم كله حيوان واحد بل كتس واحدة و قواء الفعالة كالمقول
والتقوس وغيرهما كقوى نفس واحدة فان قوى النفس عند البصير المحقق متحدة
الكثرة لا كما دأب قومها آلات النفس متباينة الوجود متفاضلة الفوات ولا كما دأب قوم
آخرون من انها واحدة الدات كثيرة المواضع و الآثار و سيأتي تحقيق ذلك في
علم النفس .

ويجب ان يعلم انه ما من جسم طبيعي الا وله مادة وصورة وان للمادة مادة اخرى وهكذا الى ان ينتهي الى مادة هي قوة محضة لافلية لها اسلا الالفيرها وان لمورته ايضا صورة وهكذا الى ان ينتهي الى صورة محضة هي فعلية محضة لا قوة لها وكمال محض لا نقص فيه وان الانسان آخر موجود ختم به عالم الطبيعة كامر .

وقد جمع فيه حقايق العالم الاعلى والاسفل و هو الذي اضاف الى جمعية حقايق العالم حقايق الحق من اسماء وصفاته التي به اسست خلافته الكبرى في العالم الكبير بعد خلافته الصغرى في عالم الطبيعة .

وبهذه المنزلة الرفيعة اعنى جمعية الحقائق خضعت له الملائكة بالسجود بامر الله

تمالي واذا سجد له الملاء الكريم الاخر فما ظنك بالملاء الاسفل الانزل ولولا

ذلك ما قال « وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا » ولولا

ذلك ما قال « ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم » وما قال ثناء

على ذاته في خلقه اياه « فبأولئك الله احسن الخالقين »

مرقدتم بمون الله تعالى الجزء الثاني

من السفر الثاني من

الاسفار

الفهرس

الصفحة	العنوان	الصفحة	العنوان
٢٠	المشائين		المطلب الاول في احكام الجواهر
٢٠	٣٠		الفن الاول في تجوهر الاجسام
٧٧	الهيولاني		الطبيعية - المقدمة
٢٠	٣٠	٢٠	بحث ونحقيق في تعريف الجسم بالاباد
١٠٩	حقيقة الهيولي ونحو وجودها	٢٠	الثلاث
٥٠	٥٠	١٠	ما اورد على تعريف الجسم بالاباد المتقاطعة
١١٩	لهذا المرام	١٠	فصل ١ - في اختلاف الناس في تحقق الجوهر
١٠٩	٥٠	١٦	الجماني ونحو وجوده
١٢١	لهذا المطلب	١٦	فصل ٢ - في هرج الاسال المقوم للجوهر
١٢٢	فصل ٢ - في حجة اخرى اقامها	١٩	الجماني وما يلزمه
	صاحب المباحث	١٩	فصل ٣ - في ان جميع الامتدادات مما يستلزم
	الفن الثالث في تصاحب الهيولي	٢٢	وجودها بالجوهر المتصل
	و الصورة	٢٢	فصل ٤ - في انحاء التقسيم الى الاجزاء
	فصل ١ - في عدم انفكاك الجسمية عن	٢٥	المتدادية وهي اربعة
١٢٩	الهيولي	٢٥	فصل ٥ - في اثبات المتصل بالوحداني
	٢ - في احكام كلية متعلقة بهذا	٢٦	٥٠
١٢٩	المقام	٢٦	ذكر ما يختص بابطال مذهب النظام
١٢٩	فصل ٣ - في استحالة تعري الهيولي عن	٢٨	المتزلي
١٢٨	مطلق الصورة	٢٨	٧ في المساعدة المترتبة على في الاسال
١٢٨	فصل ٤ - في كيفية التلازم بين الهيولي	٢٩	في الجسم
١٢٥	و الصورة	٢٩	٨ تقرير شبه المشبهين للجزء ومبنى
١٢٥	فصل ٥ - في تجرؤ كون المتلول	٢٩	عبدالاهم
١٥١	مخارناً للملة	٢٩	٩ ان قبول الفسدة الانفكاكية ثابتة
١٥١	فصل ٦ - في كيفية كون الشيء ماثلاً	٥٦	الى غير النهاية
١٥٢	بالصور علة لغير واحد بالعدد		الفن الثاني في البحث عن حال الهيولي
	الفن الرابع في اثبات الطبايع		فصل ١ في الاشارة الى مفهوم الهيولي و
	الخاصة للاجسام		اثبات وجودها
١٥٧	فصل ١ - في الاشارة الى مضافها	٢٠	٢٠

